LEZIONI

DI

LOGICA E METAFISICA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

Prima edizione milanese

VOL. IV.

MILANO
COI TIPI BORRONI E SCOTTI
1846.

IDEOLOGIA

PARTE PRIMA

LEZIONE CVI.

SI DEFINISCE L'IDEOLOGIA.

L'*Ideologia* è la scienza delle idee essenziali allo spirito umano. Sviluppiamo questa definizione.

È certo che vi sono idee accidentali allo spirito umano. La maggiore parte delle idee individuali di un uomo sono diverse dalle idee individuali di un altro; poichè gl'individui che si sono presentati ad uno, non si sono presentati ad un altro. Inoltre, le sensazioni sono diverse nei diversi individui della specie umana, e non tutti considerano un oggetto particolare sotto l'istesso punto di vista. Trattandosi dunque di far l'analisi delle idee, non si deve certamente intraprendere quella delle idee particolari di ciascun individuo; sarebbe questa un'impresa impossibile ed inutile per la scienza dell'umano intendimento.

Ma se le idee particolari di ciascun individuo possono essere diverse da quelle degli altri, ne segue che uno può avere ancora alcune idee generali delle quali l'altro è privo, e per le quali gli mancano inoltre i materiali necessari per acquistarle. L'idea della specie è l'idea di ciò che hanno d'identico più individui; se dunque un uomo è privo delle idee di alcuni individui, come potrà aver l'idea della specie a cui tali individui si riferiscono? Se un uomo non fosse mai stato in Africa, nè avesse mai ricevuto dagli altri le idee de' coccodrilli e degli elefanti, gli mancherebbe certamente il mezzo de' sentimenti necessari per acquistarla. Quanti uomini vi sono, i quali non

avendo mai abbandonato le molli piume, se non a giorno avanzato, sono incapaci di formarsi l'idea dell'*aurora*, perchè appunto mancano loro sensazioni necessarie per formarsela! Le idee de' colori ci vengono per mezzo degli occhi, ma vi sono uomini i quali sono privi della vista sin dal loro nascere; i ciechi nati non hanno dunque idee dei colori: intanto questi ciechi nati non lasciano di esser uomini, le idee de' colori sono perciò *accidentali* allo spirito umano; quindi l'idea del sole, quella della luna, quella del cielo stellato sono idee che non possono certamente riporsi fra le idee essenziali allo spirito umano, poichè noi abbiamo altro mezzo di aver queste idee, che l'uso degli occhi.

Lo stesso dir dobbiamo delle idee de' suoni. I sordi sono incapaci di queste idee.

Che cosa diremo degli odori e de' sapori? Mi sembra certo che queste sensazioni non sono sempre in noi, ed io non vedo alcuna impossibilità nell'ipotesi di un uomo privo di tutte queste specie di sensazioni.

Ma lo spirito umano è destinato ad esser unito ad un corpo. Egli, finchè vive, sente sè stesso, e finchè è unito ad un corpo, sente il proprio corpo: egli sente ancora costantemente corpi esterni che sono in contatto col proprio corpo. Questi sentimenti non possono abbandonarlo mai, finchè egli è unito ad un corpo su questa terra, e costituisce l'uomo un essere misto. Perciò l'idea del proprio *me*, quella del proprio corpo e quella di un corpo esterno sono idee essenziali allo spirito umano.

L'idea elemento del giudizio, come si è veduto nella psicologia, è un prodotto della meditazione sui sentimenti. Quelle idee per le quali non tutti gli uomini hanno i sentimenti necessari alla loro formazione, io le chiamo *idee accidentali all' intelletto o allo spirito umano*; quelle poi per la formazione delle quali non mancano ad alcun

uomo sulla terra i sentimenti necessari alla loro formazione, io le chiamo *idee essenziali all'intelletto, o allo spirito umano.*

Che vi siano alcune idee universali, le quali si trovano costantemente in tutti gli uomini che hanno l'esercizio della loro ragione, è un fatto incontrastabile; e che vi sieno alcune idee generali, che non si trovano costantemente in tutti gli uomini che hanno l'uso della loro ragione, è pure altro fatto incontrastabile. Chi mai non vede la differenza fra le idee generali del caffè, dello zucchero, del fuoco, ec., e le idee generali dell'unità, del numero, del tempo, del corpo, dello spazio, della sostanza, della qualità, della causa, dell'effetto, ec.?

Le lingue sono l'espressione fedele del pensiero umano, e dal segno possiamo cavare più di una induzione per la cosa significata. Le lingue ci offrono tutte le stesse parti di discorso, de'nomi sostantivi e de' nomi aggettivi, ec., de' verbi attivi e de' verbi passivi modificati in tempi passati, presenti e futuri, degli avverbi, delle preposizioni. Questa uniformità nella costituzione delle lingue prova l'uniformità delle nozioni, che hanno presieduto alla loro formazione.

Lo spirito umano ha il sentimento di sè stesso: egli sente ancora il proprio corpo ed i corpi esterni che sono in contatto col proprio. Io dunque riguarderò *il sentimento del* me *sensitivo di un fuor di me*, come un sentimento essenziale allo spirito umano; e riguarderò come essenziali allo spirito umano tutte quelle idee, che l'azione feconda della meditazione su questo sentimento può sviluppare.

Io dico *il sentimento del* me *sensitivo di un fuor di me*, poichè tanto il proprio corpo, che i corpi in contatto con esso, sono fuori dello spirito, fuori del *me*, il quale, come abbiamo dimostrato nella psicologia, è distinto e diverso dal corpo, ed esiste in sè stesso. Ecco spiegata la definizione della *ideologia*.

Il vocabolo d'*ideologia* è di fresca data, ma l'oggetto su cui questa scienza versa è antichissimo. Aristotile comincia i suoi libri della logica dal trattato delle *categorie*. Ora, il filosofo di Stagira intende per categorie alcuni concetti che si trovano in tutti gli spiriti umani; il trattato dunque delle categorie è una *ideologia*.

L'ontologia comunemente trattata nelle scuole non è che un' ideologia. Wolfio, che ha trattato a lungo l'ontologia, scrive sull'oggetto quanto segue: « Ontologia seu « *philosophia prima* est scientia entis in genere, seu qua« tenus ens est: dicitur autem hæc philosophiæ pars *On*« *tologia*, quia de ente in genere agit, nomen suum « sortita ab objecto circa quod versatur. *Philosophia pri*« *ma* eadem appellari suevit, quia prima principia notio« nesque primas tradit, quæ in ratiocinando usum habent. « Vix aliud hodie contemtius est nomen quam Ontologiæ. « Postquam enim sterilis scholasticorum tractatio philoso« phiæ partem utilissimam eamque fundamentalem in « contemptionem adduxit; qui per præcipitantiam statuunt, « eam prorsus rejecerunt non sine detrimento scientiarum. « Nos eamdem a contemtu, quo laborat, vindicamus, sterili « tractatione in fæcundam conversa (1). »

Il fine dell'ontologia è dunque di sviluppare e spiegare quelle primitive nozioni, di cui gli uomini si servono nel ragionare. Ora, che cosa altro mai sono queste nozioni se non le nozioni essenziali allo spirito umano, di cui ho più sopra parlato? S'ingannano dunque grossolanamente coloro i quali, per una cieca sommissione all'autorità degli antichi, credono l'ideologia una vana immaginazione de' moderni, quanto coloro, che per un ingiusto disprezzo degli antichi, credono l'ideologia una scienza nuova, prodotta dallo spirito sagace e creatore de' moderni. Il nome d'ideologia, io replico, è nuovo, ma la scienza che questo nome denota è antica.

( ) *Ontologiæ prolegomena.*

« Il progresso naturale dello spirito umano è d'innalzarsi dagli individui alle specie, dalle specie a' generi, da' generi prossimi a' generi lontani, e formare a ciascun passo una scienza, o almeno aggiungere un ramo nuovo a qualche scienza già formata; così la nozione di una intelligenza increata, infinita, ec., che noi incontriamo nella natura, e che l'istoria Sacra ci annuncia, è quella di una intelligenza creata, finita ed unita ad un corpo, che noi percepiamo nell'uomo, e che supponiamo nel bruto, ci hanno condotto alla nozione di una intelligenza creata, finita, che non avrebbe alcun corpo, e di là alla nozione generale dello spirito. Di più le proprietà generali degli esseri tanto spirituali che corporali essendo *l'esistenza, la possibilità, la durata, la sostanza, l'attributo*, ec., si sono esaminate queste proprietà, e se ne è formata *l'ontologia o la scienza dell'essere in generale* (1).

Nell'ontologia dunque si deve spiegare l'origine e la generazione delle nozioni di esistenza, di possibilità, di durata, di sostanza, di attributo, ec. L'ontologia dunque è in rigore una ideologia.

Ma perchè, dicesi, abbandonare il nome di *ontologia*, e sostituirvi quello *d'ideologia?* L'ontologia suppone che le nostre idee corrispondano esattamente agli oggetti in sè stessi: questa supposizione non è niente filosofica: sarebbe stato necessario premettere una quistione preliminare sul valore di queste nozioni di cui tratta l'Ontologia. Bisognava cercare *come lo spirito umano può permettersi di passare dalla regione del suo pensiero o delle sue idee a quella dell'esistenza*? L'ideologia stessa, spiegando l'origine di queste nozioni essenziali allo spirito umano, avrebbe somministrato i dati per la soluzione del proposto problema; ma non si è fatto così: si sono prese queste nozioni come principii primitivi, da cui la filosofia deve partire, senza curarsi di risalire alla loro origine, per

(1) *Discorso di d'Alembert sull'Enciclopedia.*

esaminare il loro valore: si è supposto che queste nozioni hanno in sè *l'oggettività,* che ad esse corrispondono esattamente gli oggetti in sè; quindi si è confusa, come si vede nel passo di Wolfio di sopra citato, la scienza dell'essere colla scienza delle prime nozioni; quindi è avvenuto che si sono confuse le relazioni logiche delle nostre idee colle leggi reali delle cose in sè; quindi i modi onde noi pensiamo gli oggetti si sono confusi cogli attributi reali di questi oggetti in sè. L'ideologia dunque non è che l'ontologia ragionata e filosofica. È un'ontologia poggiata sopra una base solida.

L'abate Genovesi premette a' suoi teoremi ontologici il seguente postulato « che bisogna filosofare secondo le idee che naturalmente abbiamo. »

Ma dico io, bisogna nondimeno guardarsi di pronunciare sulla realtà delle cose secondo le nostre idee, prima che la conformità di queste idee colle cose non sia bene stabilita.

Questo postulato par che dica la stessa cosa del famoso principio di Cartesio da noi più volte rapportato ed esaminato: « Noi possiamo affermare di una cosa tutto ciò che è racchiuso nell'idea chiara di essa. »

Non si può affermare di una idea che ciò che vi è racchiuso, ed un'idea, in sè considerata, non racchiude se non che idee: *si può affermare di una cosa tutto ciò che è racchiuso nell'idea chiara di essa,-purchè questa idea corrisponda esattamente alla cosa.*

Ma spieghiamo meglio il sentimento di Genovesi nel citato postulato: il valent'uomo scrive così: « Philosophari oportere ex ideis, quas habent homines: tota enim nostri « cognitio ambitu idearum nostrarum continetur, adeoque « contentos esse debere ea scientia, quæ ex hujusmodi « ideis nascitur. Si quis igitur in philosophia ea nobis « proponat, quæ omnem nostrarum idearum ambitum, « omnemque perspicientiam fugiunt, nisi is Deus sit, aut « a Deo, impostor habeatur. Ad coercenda ingenia la-

« scivientia, et nimium fanatismi amantia id postulatum
« est necessarium. Quis enarret quot monstra errorum
« in Republica literaria produxit ambitio novæ, et mor-
« talibus omnibus ignotæ atque in comprehensibilis sa-
« pientiæ? Oportet in ea Republica esse omnino hospi-
« tem qui nesciat. Nempe dum omines supra mortalitatem
« conarentur, dum nova se et pulcherrima invixisse puta-
« rent, ea in medium protulere, quæ nec ipsi unquam,
« tantum abest, ut alii intellexere: nec animadverterunt,
« se pro sapientibus deridiculos fecisse (1). »

È incontrastabile che il sapere umano non può oltrepassare le nostre idee: tutto ciò che è al di là delle nostre idee è per noi inconcepibile: le idee sono gli ultimi elementi dell'umano sapere. In questo senso inteso il postulato di cui parliamo non può ammettersi; ma da ciò non segue che le nostre idee sieno esattamente corrispondenti alle cose: l'idea che i sensi ci danno del sole, della luna, delle stelle, corrisponde essa forse a questi oggetti considerati in sè stessi, indipendentemente dalle nostre sensazioni? L'universo apparente e fenomenico è forse l'universo in sè? Si possono forse confondere, senza errore, i modi in cui noi pensiamo gli oggetti colle proprietà assolute di essi, le relazioni logiche delle nostre idee colle leggi reali degli esseri? Le nostre idee sono e debbono essere i limiti del nostro sapere, ma questi limiti non sono i limiti delle cose in sè. Abbiamo osservato con Degerando, nella lezione antecedente, che è ultima della psicologia, che il secondo pregiudizio dei filosofi è, che noi possiamo giudicare assolutamente delle cose per le idee che naturalmente ne abbiamo.

Kant ammise nel nostro spirito molte idee *a priori*. Egli le divise in tre specie nelle *visioni pure* del tempo e dello spazio, che riguardò come le forme essenziali della nostra sensibilità interna ed esterna, ne' concetti puri del-

(1) *Metaf. lat., tom.* 1. *Postulato* 1.

l' intelletto, che chiamò *categorie*, come Aristotile li aveva chiamati, ed i quali egli pensò che costituiscano la natura dell'intelletto; tali sono i dodici concetti di *unità, pluralità, totalità, realtà, privazione, limitazione, sostanza ed accidente, causa ed effetto, commercio, esistenza, possibilità ed impossibilità, necessità e contingenza*, e nelle *idee* della ragione, la cui forma è l'*assoluto*. Queste idee della ragione sono: l' unità assoluta pensante, cioè l'anima umana; il tutto assoluto, cioè l' universo; l' essere assoluto, cioè Dio. Egli diede all' insieme di tali modi del nostro pensiero il nome di *Ragione pura*. Egli istituì l' esame del valore di questi elementi essenziali del pensiero umano: a questo esame diede il nome di *critica della ragione pura*. Il risultato di questo esame fu interamente contrario alle pretensioni di questa ragione. Questi elementi essenziali della ragione non hanno, secondo Kant, alcun valore in sè stessi considerati: essi non sono che apparenze costanti; queste apparenze quando entrano in combinazione colle apparenze passaggiere del senso interno e dei sensi esterni, producono la realtà fenomenica; quando non entrano in siffatta combinazione sono un puro ideale, e costituiscono il mondo illusorio o le illusioni della metafisica. Lo spirito umano è dunque costretto, secondo Kant, a raggirarsi in un circolo di apparenze e d' illusioni, senza mai trovare un punto di appoggio.

Kant partì da un punto perfettamente opposto a quello da cui sono partiti gli ontologi. Costoro hanno gratuitamente supposto la perfetta conformità delle nostre idee cogli oggetti: Kant suppose che gli oggetti in sè sono al di là della nostra conoscenza ed inaccessibili interamente allo spirito umano. Ma la supposizione di Kant non è forse eziandio gratuita come quella degli ontologi? Kant dice: questi elementi del nostro pensiero sono *a priori* in noi; essi non vengono dagli oggetti; questi non possono essere conosciuti, se non si mostrono a noi: come lo sarebbero altrimenti? per via d' ispirazione? Ora tosto

che si mostrano a noi, la conoscenza che ne prendiamo è empirica ed *a posteriori*. Le nozioni *a priori* sono dunque senza alcuna realtà in sè. Ma Kant non ha egli supposto gratuitamente, che le nozioni di cui parla sono indipendenti dall' esperienza ed *a priori in noi*? L' ideologia che trattiamo distruggerà la supposizione kantiana.

Da quanto ho detto si rileva evidentemente, che il libro delle categorie di Aristotile, l' ontologia, l' ideologia e la critica della ragione pura, versano sullo stesso oggetto, sebbene non pratichino per conoscerlo lo stesso metodo, e non ottengano gli stessi risultamenti.

Il metodo di cui mi servirò sarà il metodo sperimentale: io partirò dal fatto primitivo della coscienza di noi stessi. Qualunque filosofia deve supporre questo fatto, e deve la sua esistenza a questo fatto. Lo scetticismo oppone alla realtà delle nostre conoscenze la varietà delle sensazioni; esso dunque suppone il fatto della coscienza, il quale ci manifesta questa varietà. Tutto ciò che nelle nostre rappresentazioni è necessario, dice la critica della ragion pura, è *a priori*, e viene dal soggetto; questo principio non è applicabile se non in forza della testimonianza della coscienza; in forza di questa Kant può dire: *la rappresentazione dello spazio è necessaria*. Partendo dunque dal fatto della coscienza, io farò l'analisi degli elementi essenziali della ragione: questa analisi ci mostrerà ciò che vi è nelle nostre conoscenze di *oggettivo* e ciò che vi è di *soggettivo*. Per *oggettivo* intendo ciò che nelle nostre cognizioni deriva dagli oggetti che si conoscono; e per *soggettivo* ciò che nelle nostre cognizioni deriva dal soggetto conoscitore.

Ma vi è un altro significato in cui questi vocaboli di *oggettivo* e di *soggettivo* si prendono. Si dà il nome *d' idee soggettive* eziandio ad alcune nozioni, le quali sebbene derivino dal soggetto conoscitore riguardo alla loro origine, nondimeno hanno un valore reale in sè, e sono

riguardo al valore, oggettive. Tale è l'idea dell'infinito, come a suo luogo proveremo. Se adunque si domanda: L'idea dell'infinito è essa oggettiva o soggettiva? si risponderà, nella nostra dottrina, con una distinzione. L'idea dell'infinito riguardo all'origine è soggettiva, riguardo al valore è oggettiva. Se si domanda: L'idea dell'uguaglianza è essa oggettiva o soggettiva? Si risponderà: è soggettiva tanto riguardo all'origine, che riguardo al valore. Questa distinzione sarà confermata nel progresso di questa ideologia.

L'essere è o finito o infinito; io divido perciò la ideologia in due parti: nell'ideologia del finito ed in quella dell'infinito.

LEZIONE CVII.

DELLA CLASSIFICAZIONE DELLE IDEE ESSENZIALI ALL'INTELLETTO.

Per un esatto ordinamento delle idee essenziali all'intelletto, io esporrò prima brevemente le principali opinioni degli altri filosofi, indi addurrò la mia. Ad oggetto di ordinare le nostre diverse idee essenziali, gli antichi trattarono degli universali e delle *categorie*: essi chiamarono *predicabili* i primi, e *predicamenti* le seconde. Per *predicabile* intesero il diverso modo in cui si considera dallo spirito il predicato relativamente al soggetto a cui si attribuisce. Questi predicabili sono i cinque universali di Porfirio, de' quali ho parlato nella prima parte della logica, e propriamente nella lezione XV. Questi cinque universali sono: il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente. Porfirio ha creduto questo trattato necessario all'intelligenza del libro delle categorie di Aristotile; perciò raccolse insieme ciò che Aristotile aveva insegnato su questi universali in

vari luoghi delle sue opere. I *predicamenti* poi sono i generi delle varie cose che si predicano, cioè che si enunciano e si attribuiscono a' diversi soggetti. Questi predicamenti si appellano da Aristotile *categorie*: « Categoria « dicta est ha verbo græco κατμνορειστaι *enunciar prœ-* « *dicari*, Hinc categoriæ vulgo *predicamenta* dicuntur: a « Quintiliano *vocabolorum elementa*; ab Alexandro Aphro- « disiensi ρπωτα τμς φιγοσοφια: *principia philosophiæ.* « Sunt enim classes rerum omnium, quibus natura coercetur (1). « Il titolo *delle categorie*, secondo l' osservazione dello stesso Facciolati, non è di Aristotile: « Inscri- « ptio hæc non est Aristotelis ipsius, ideoque sæpe varia- « ta est. Nam (ut scribit simplicius in prolegom. categor.) « ab aliis *Ante Topica* liber inscriptus est; ab aliis, *de* « *generibus gentis*; ab aliis, *de decem generibus;* ab aliis « *Categoriæ* decem; ab aliis *Categoriæ.* Porro *Ante To-* « *pica* inscripsit Adrassus Aphrodisseus, quia iis Topica « subjecit (2). »

Queste categorie, secondo Aristotile, sono dieci, e sono le seguenti: la *sostanza*, la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, l'*azione*, la *passione*, il *dove*, il *quando*, il *sito*, l'*abito*. Volgarmente queste dieci categorie sogliono comprendersi ne' seguenti due versi, sebbene insulsi:

Arbor sex servos ardore refrigerat ustos
Ruri cras stabo, sed tunicatus ero.

Nel primo verso si esprime la sostanza nell'*arbor*, la quantità nel *sex*, la relazione nel *servus*, l' azione nel *refrigerat*, la quantità e la passione nell' *ustos ardore.* Nel secondo verso abbiamo il dove nel *ruri*, il quando nel *cras*, l' abito nello *stabo*, il sito nel *tunicatus.*

L' abito, secondo Aristotile, consiste nella disposizione delle parti del corpo relativamente allo spazio. Il sito con-

(1) *Facciolati*, Logicæ institutiones, *par.* 2, *caput* 1, *not.*
(2) *Id. ibid.*

siste nella relazione del corpo alle vesti ed all'ornamento, in quanto il corpo è da tali cose coperto ed ornato.

Secondo il diverso modo in cui si considerano le categorie appartengono ad uno de' cinque universali. Così *arbore* appartiene alla categoria di *sostanza*, ma essendo un universale, Aristotile lo chiama *sostanza seconda*. Arbore poi è un genere riguardo a pero, a ciriegio, ec., ed è specie riguardo a *pianta*. Similmente colore è genere riguardo al verde ed al celeste; arbore e colore appartengono tutti e due allo stesso universale, ossia allo stesso *predicabile*, che è il genere; ma appartengono a diverse categorie, le quali sono la sostanza e la qualità: al contrario il colore e la bianchezza, l'arbore ed il ciriegio, appartengono all'istessa categoria, ma ad un diverso universale, poichè i due primi appartengono alla stessa categoria di qualità; ma l'uno è, relativamente all'altro, genere, e l'altro è specie: i due secondi appartengono alla stessa categoria di sostanza, ma l'uno è pure genere, e l'altro è specie.

L'illustre autore dell'Arte di pensare, dopo aver riferito le dieci categorie di Aristotile, soggiunge quanto segue: « Queste dieci categorie sono una cosa di pochissima utilità, e che non solamente non serve quasi in nulla per formare il giudizio, il che è lo scopo della vera logica, ma che sovente molto vi nuoce per due ragioni, le quali è importante di osservare. La prima è, che si riguardano queste categorie come una cosa stabilita sulla ragione e sulla verità; laddove è questa una cosa interamente arbitraria, e che non ha altro fondamento se non che l'immaginazione di un uomo, il quale non ha avuto alcuna autorità di prescrivere una legge agli altri, i quali hanno lo stesso diritto che egli ha di ordinare di un' altra maniera gli oggetti de'loro pensieri, ciascuno secondo la propria maniera di filosofare. Ed in fatti sono alcuni, i quali hanno compreso nel seguente distico tutto ciò che si considera, secondo una nuova filosofia, in tutte le cose del mondo:

« *Mens, mensura, quies, positura, figura:*
« *Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.*

Ciò vale a dire, che queste persone si persuadono che si può rendere ragione di tutta la natura, non consirandovi che queste sette cose o modi: 1.° *mens*: lo spirito o la sostanza che pensa; 2.° *materia*: il corpo, o la sostanza estesa; 3.° *mensura*: la grandezza o la picciolezza di ciascuna parte della materia; 4.° *positura*: la loro situazione rispettiva delle une alle altre; 5.° *figura*: la loro figura; 6.° *motus*: il loro moto; 7.° *quies*: il loro riposo o minor moto.

« La seconda ragione, che rende lo studio delle categorie pericoloso, è che esso abitua gli uomini ad appagarsi di vocaboli, e ad immaginarsi che sanno tutte le cose, allorchè non ne conoscono che nomi abitrari, che non ne formano nello spirito alcuna idea chiara e distinta (1). »

Ma con buona pace del valentuomo da me citato, questa critica è ingiusta. Fa d'uopo distinguere due quistioni; l'una è: *La determinazione degli elementi essenziali dell'umana intelligenza è essa una ricerca vana, inutile, oppure importante in filosofia?* L'altra è: *La classificazione che ha fatto di questi elementi Aristotile, è essa esatta?*

Sulla prima quistione io credo che non si può con matura riflessione negare essere essa una quistione importante in filosofia. Se è importante un'analisi esatta dell'umano intelletto deve, in conseguenza, riputarsi importante la conoscenza di quelle nozioni, che sono indispensabili nelle funzioni dell'intelletto medesimo; di quelle nozioni senza le quali non può aver esistenza nè il giudizio, nè il raziocinio, e senza le quali, in conseguenza, la scienza è impossibile.

(1) 1. *par.* c. 3,

L' autore dell' Arte di pensare è ancora l'autore della grammatica generale e ragionata, in cui si spiega la metafisica del linguaggio: questa metafisica deve determinare ciò che è essenziale a qualunque lingua, e distinguerlo da ciò che le è accidentale: ora, il determinare ciò è lo stesso che determinare gli elementi essenziali del pensiero umano, poichè la lingua non è che l'espressione del pensiero, ed essa fa l'analisi del pensiero. « Non si possono ben comprendere le diverse specie di significato che sono racchiuse nei vocaboli, senza essersi prima ben compreso ciò che avviene ne' nostri pensieri, poichè i vocaboli non sono stati inventati che per farli conoscere.

« La più grande distinzione di ciò che avviene nel nostro spirito è di dire, che vi si può considerare l'oggetto del nostro pensiero, e la forma o la maniera del nostro pensiero, di cui la principale è il giudizio. Ma vi si debbono eziandio rapportare le congiunzioni, le disgiunzioni, ed altre simili operazioni del nostro spirito, e tutti gli altri moti dell'anima nostra come i desiderii, il comando, l' interrogazione, ec.

« Da ciò segue che gli uomini avendo avuto bisogno di segni per denotare tutto ciò che avviene nel loro spirito, bisogna eziandio, che la più generale distinzione de' vocaboli sia, *che gli uni significano gli oggetti de'pensieri, e gli altri la forma e la maniera de' nostri pensieri, sebbene sovente non la significano sola, ma coll' oggetto* (1). »

Ora, questo principio generale, con cui il dotto Arnaldo classifica i vocaboli di ciascuna lingua, è ancora un principio con cui si possono classificare le idee essenziali all'umano intelletto; non si può dunque riguardare come inutile questa seconda classificazione, nè riprendere Aristotile dell'averla eseguita.

Ma, dice Arnaldo, questa classificazione è arbitraria,

(1) *Grammaire generale*, 2. *par. c.* 1.

ed ogni filosofo ha il diritto di stabilirne un'altra diversa da quella stabilita da Aristotile. Io nego sulle prime, che questa classificazione possa riguardarsi come arbitraria, e dico, in secondo luogo, che anche riguardandosi come arbitraria, non può riprendersi colui che l'ha seguita: in questo secondo caso Aristotile ha esercitato quel diritto di cui gode ogni filosofo. Ma non si potrebbe forse replicare ad Arnaldo, che la classificazione de'vocaboli da lui nella grammatica generale eseguita, sia pure arbitraria?

Vi sono due specie di *classificazione*: una *naturale* ed un'altra *artificiale* ed arbitraria. Sotto un certo rapporto ogni classificazione è artificiale, e sotto altro rapporto ogni classificazione è naturale. Nella natura non vi sono che individui: le classi, i generi, le specie, gli universali in una parola, non hanno esistenza che nell'intelletto, e per l'operazione dell'intelletto; sotto questo rapporto ogni classificazione è artificiale, cioè è l'opera di colui che la fa. Ma noi non possiamo ridurre ad una specie gl'individui, se questi non ci presentano qualche cosa d'identico fra di essi; poichè, come abbiamo detto più volte nella logica, la specie è ciò che hanno d'identico più individui. Noi non possiamo ridurre ad uno stesso genere più specie, se non iscorgiamo nelle diverse specie qualche cosa d'identico fra di esse, poichè il genere è ciò che hanno d'identico più specie. Sebbene dunque gli universali non abbiano esistenza che nell'intelletto, e dopo l'operazione dell'intelletto, pure hanno un fondamento negl'individui. Ho eziandio spiegato questa dottrina nella lezione XIX. Sotto questo rapporto ogni classificazione è naturale.

In che cosa dunque si distingue la classificazione *naturale* dall'*artificiale*? Si distingue l'una dall'altra, perchè l'identico nella prima non ammette alcuna scelta dalla parte nostra; laddove nella seconda lo spirito può scegliere fra molti caratteri comuni quello su cui vuole appoggiare la sua classificazione: tralasciando gli altri, più nella

prima lo spirito osserva naturalmente certe differenze fra le specie, che non può non distinguerle; nella seconda non avviene lo stesso; lo spirito può prescindere dalle differenze che osserva: rendiamo ciò chiaro con esempi.

Noi dividiamo il corpo in due specie, cioè in *corpo organico o vivente*, ed il corpo *inorganico*: nella prima specie poniamo il regno vegetale ed il regno animale; nella seconda poniamo il regno minerale; ora ogni uomo osserva naturalmente, che il regno minerale non è retto che dalle leggi generali del moto; che i corpi non crescono in questo regno che per la soprapposizione delle parti; che i corpi organizzati hanno altre leggi, che essi assimilano nelle diverse parti che li compongono il nutrimento che prendono; quindi niuno confonde in una specie una pianta con un sasso. Similmente il regno animale è distinto dal vegetale per la sensibilità di cui è dotato il primo, e di cui è privo il secondo; questa differenza colpisce tutti, e niuno pone in una stessa specie un cane ad un ciriegio. L'uomo finalmente si distingue eminentemente dagli altri animali per la presenza della ragione, che lo rischiara e lo dirige: questa differenza colpisce tutti gli uomini. La classificazione perciò di cui parliamo, colla quale si divide il corpo in *organico* ed in *inorganico*: l'organico in *animato* ed in *inanimato*: l'*animato* o l'animale in *bruto e razionale*, è una classificazione naturale.

Ma supponiamo che si soglia ordinare una biblioteca: se essa è ordinata da un uomo scienziato, costui porrà i libri secondo la similitudine delle materie: egli porrà l'uno dopo l'altro immediatamente i libri che tratteranno di una stessa scienza: egli porrà in vicinanza quei libri, che sono stati composti su quistioni simili. Ma un bibliotecario, che non vorrebbe darsi la pena di stabilire queste diverse comparazioni, si limiterebbe forse ad ordinare i libri secondo l'ordine alfabetico, che presentano o i loro titoli, o i nomi de' loro autori. Finalmente un uomo che non sapesse leggere troverebbe meglio per lui di distri-

buirli secondo la legatura e la loro grandezza, ed altre forme esteriori. Il sistema della classificazione naturale è sempre uno, perchè esso è necessario; ed al centrario i sistemi della classificazione artificiale sono molto vari, perchè sono arbitrari. Essi sono arbitrari, perchè dipendono dalla nostra scelta; ma non si deve pensare, che questa scelta sia sempre senza motivi e senza regole. Di questi motivi e di queste regole non è qui il luogo di occuparcene.

Ma, continua Arnaldo, vi sono stati altri filosofi, i quali hanno ridotto a sette i principii, coll'ajuto de'quali si possono spiegare i fatti della natura. Questi sette principii sono racchiusi ne' due versi che abbiamo trascritto di sopra. Ma qui il valente uomo che io combatto scambia lo stato della quistione. Non si tratta de' principii, col soccorso de' quali si possono spiegare i fatti della natura; non si tratta degli elementi o de'principii delle cose, ma degli elementi dell'intelligenza. I sei principii, che seguono quello della mente, sono appunto i principii della fisica corpuscolare: come confondere questi colle nozioni essenziali all'intelletto? la quiete, la positura, la figura si riguardano dall' intelletto come modi, o come relazioni; queste cose dunque in quanto sono concepite dall' intelletto non escono dalle categorie di qualità e di relazione; la mente e la maniera sono concepite dall' intelletto come sostanze; esse, in conseguenza, appartengono alla stessa categoria di sostanza; la quantità continua poi non essendo che una determinata estensione, non è diversa dalla materia in particolare, e si riguarda perciò come sostanza. Così questi sette principii, in quanto sono concepiti dall' intelletto, si riducono alle tre categorie di sostanza, di qualità e di relazione.

Ma la classificazione aristotelica è essa esatta? La soluzione di questa quistione si troverà nelle lezioni che seguono.

LEZIONE CVIII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Ne' nostri tempi Emmanuele Kant si occupò di proposito della classificazione degli elementi essenziali della ragione umana. Io ho fatto menzione di questi elementi nella lezione CVI, ma conviene qui esporre i fondamenti della classificazione kantiana.

Antecedentemente a qualunque esperienza fa d' uopo porre l' essere conoscitore. L' essere conoscitore ha una natura: il considerar questa natura *a priori*, nella sua purità è l' oggetto della critica della ragion pura, detta eziandio *filosofia trascendentale*, perchè è una scienza non empirica, ma interamente *a priori*.

Noi possiamo considerare nella nostra facoltà di conoscere tre facoltà, cioè la *sensibilità* esterna ed interna, detta questa seconda eziandio senso interno; l' *intelletto*, e la *ragione* propriamente detta. Queste facoltà essendo in noi antecedentemente all'esperienza debbono avere la loro particolare natura, le loro leggi particolari. Queste leggi sono certe *forme* che le costituiscono: queste forme sono certe *visioni pure* quando costituiscono la natura della sensibilità; *concetti puri* o categorie quando costituiscono la natura dall'intelletto; certe *idee pure*, quando costituiscono la natura della ragione. Tutte queste forme si chiamano indifferentemente nel linguaggio comune idee, rappresentazioni, nozioni, concetti, ec.

Per determinarle particolarmente noi abbiamo un segno certo ed infallibile nel seguente principio: *Tutto ciò che nelle nostre rappresentazioni è necessario viene dal soggetto, ed è a priori in esso: tutto ciò che è contingente viene dall'oggetto, ed è empirico.* La prima rappresentazione che ci colpisce negli oggetti sensibili esterni, si è quella dell'estensione. Ora, donde viene in noi questa rappresentazione

dell' estensione? È essa soggettiva, oppure oggettiva? Serviamoci del principio proposto, e risolveremo la quistione. Se noi supponiamo annietato un corpo, la rappresentazione della sua estensione ci resta; e qualora volessimo supporre annientati tutti i corpi, la rappresentazione dello spazio ci resterebbe ancora, e ci sarebbe impossibile supporre annientato lo spazio. La rappresentazione dello spazio è dunque una rappresentazione necessaria; essa non ci viene perciò dalle sensazioni; essa è soggettiva, non oggettiva.

Inoltre non può dirsi che lo spazio sia una nozione universale: le nozioni universali rappresentano ciò che vi ha d'identico fra le nostre rappresentazioni particolari, ma lo spazio non è che uno ed indivisibile: noi non possiamo concepire gli spazi particolari, se non limitando lo spazio unico ed indivisibile: la rappresentazione di questi deve dunque precedere la rappresentazione delle diverse figure che nello spazio concepiamo. Prima che il geometra potesse avere la rappresentazione del triangolo o del quadrato e di qual siasi figura, è necessario che abbia nel suo spirito la rappresentazione dello spazio unico ed indivisibile. Questa rappresentazione è la base della geometria: le rappresentazioni particolari delle figure la suppongono. Essa non viene dunque nello spirito per astrazione: dipiù, io posso concepire lo spazio senza concepire alcun corpo, ma non posso concepire alcun corpo senza lo spazio. La rappresentazione dunque dello spazio non deriva dalle rappresentazioni de'corpi, e perciò non può derivare dalle sensazioni. Essa è una rappresentazione *a priori*. Finalmente lo spazio viene rappresentato come una quantità infinita data ed offerta; la sua rappresentazione non può dunque avere origine dalle rappresentazioni empiriche de' corpi, le quali son tutte rappresentazioni di cose finite. La rappresentazione di questo spazio si chiama da Kant la *visione pura dello spazio*.

Per mezzo della sensibilità interna ci si presentano le

nostre interne modificazioni; queste ci appariscono in un ordine di successione e nel tempo; la rappresentazione di questo tempo è anche *a priori* in noi, ed è chiamata da Kant la *visione pura del tempo.* Le ragioni che dimostrano l'origine soggettiva e *a priori* del tempo sono simili a quelle che abbiamo addotto per lo spazio. Noi non possiamo concepire la simultaneità e la successione, senza la rappresentazione del tempo. Supponendo annientate tutte le cose, la rappresentazione del tempo ci rimane. Il tempo è ancora unico ed indivisibile, e noi non concepiamo i tempi particolari, se non come limitazione del tempo indefinito. La rappresentazione del tempo è illimitata.

Le visioni pure dello spazio e del tempo sono dunque, secondo Kant, le forme costitutive della nostra sensibilità. Esse sono i modi in cui noi sentiamo gli oggetti sensibili, esse sono le leggi della nostra sensibilità. Kant chiama questa sua dottrina *Estetica trascendentale*, il che vale quanto dire la dottrina *a priori* della nostra sensibilità.

Determinate queste forme della sensibilità passa lo stesso filosofo a determinare *a priori*, secondo egli pretende, le forme dell'intelletto.

Si debbono riguardare come elementi essenziali dell'intelletto quei concetti senza de'quali alcun giudizio non è possibile. Nella lezione XLIII abbiamo spiegato come Kant determina *a priori* le forme di cui debbono necessariamente vestirsi tutt'i nostri giudizi : abbiamo ivi insegnato che queste forme generali riduconsi a quattro: la *quantità*, la *qualità*, la *relazione* e la *modalità*, e che ciascuna di queste quattro forme generali ne comprende altre tre sotto di essa; quindi si hanno dodici modi de'nostri giudizi. Ora, per ciascuno di questi dodici modi è necessario, secondo Kant, un concetto puro *a priori*, senza di cui il giudizio è impossibile: il quale consiste a ridurre le varie rappresentazioni sotto un concetto più alto, cioè più generale. Per cagion di esempio dicendo: *Tizio è uomo*: *l'uomo è animale*: *l'animale è un corpo or-*

ganico; io riduco le varie rappresentazioni che si riferiscono a Tizio sotto il concetto più alto di uomo, indi le varie rappresentazioni dell' uomo sotto il concetto più alto di animale, indi quello di animale sotto il concetto più alto di corpo organico. Così facendo si riduce all' unità la varietà delle rappresentazioni; e questa unità è un' *unità sintetica*, cioè unità di composizione.

Da tutto ciò segue, che ogni giudizio deve avere un concetto il più alto che sia possibile, sotto del quale si riduce la varietà, e con cui si costituisce la unità sintetica. Ora, i modi de' giudizi, come abbiamo detto, sono dodici; debbono dunque esservi dodici modi originarii *a priori*, di costituire l'unità sintetica, cioè dodici concetti *puri a priori*. Kant chiama questi concetti *categorie*, come ha fatto Aristotile, il quale ha designato col nome di categorie i dieci pensieri capitali secondo lui, sotto i quali egli credeva che si potevano classificare tutti gli altri. Eccovi la tavola delle categorie kantiane. Le categorie di quantità sono, *unità*, *pluralità*, *totalità*. Quelle di qualità sono: *realità*, *privazione*, *limitazione*. Quelle di relazione sono: *sostanza* ed *accidente*, *causa* ed *effetto*, *commercio* o *reciprocazione fra l' agente ed il paziente*. Quelle di modalità sono: *possibilità* ed *impossibilità*, *esistenza* e *non esistenza* o *nulla*, *necessità* e *contingenza*.

Queste dodici categorie sono i concetti più alti, cioè più generali, sotto i quali l' intelletto riduce la varietà delle rappresentazioni. Esse sono concetti soggettivi esistenti nell'intelletto indipendentemente dai sentimenti, e sono i modi originari co' quali la sintesi dell' intelletto congiunge i diversi dati della sensibilità. Rischiariamo ciò con qualche esempio: *Il sasso è pesante*. Per poter formare un tal giudizio, è necessario che i diversi elementi della rappresentazione complessa del sasso sieno ridotti sotto il concetto puro dell' *unità*; senza di ciò non sarebbe pos-

sibile riguardare il sasso come un oggetto unico, ed il giudizio non sarebbe un giudizio singolare: senza di ciò ancora sarebbe impossibile, che i diversi elementi della rappresentazione complessa del sasso avessero l'unità sintetica; questa categoria di unità è dunque uno dei modi di congiungere la varietà dei dati della sensibilità, e perciò uno dei modi, con cui si effettua l'unità sintetica. Inoltre, in questo giudizio, lo spirito riguarda il peso come reale nel sasso; per far ciò è necessario che riduca i diversi elementi della rappresentazione del *sasso pesante* sotto il concetto di *realtà*. Senza un tale concetto, sarebbe impossibile, secondo Kant, riguardare il peso come reale nel sasso, e sarebbe, in conseguenza, impossibile che questo giudizio fosse determinato ad essere affermativo. Non potrebbero senza di ciò i diversi elementi della rappresentazione del sasso pesante avere l'unità sintetica. Questa categoria di *realtà* è dunque uno de' modi di congiungere la varietà de' dati della sensibilità, e perciò uno de' modi, con cui si effettua l'unità sintetica. Nello stesso giudizio il peso è riguardato come un modo del sasso; ed il sasso come una cosa sussistente di cui il peso è un modo, o a cui il peso è inerente. Ora, ciò non può avvenire secondo Kant, senza che lo spirito riduca sotto il concetto puro di *sostanza ed accidente* i vari elementi della rappresentazione complessa del sasso pesante, ed i vari elementi di questa rappresentazione non potrebbero, senza questa categoria, costituire l'unità sintetica. Questa categoria è dunque uno de' modi di congiungere la varietà dei dati della sensibilità, ed uno de' modi con cui si effettua l'unità sintetica. Finalmente bisogna, che in questo giudizio lo spirito riguardi la realtà del peso nel sasso, o come necessariamente inerente al sasso, o come possibile ad essere nel sasso, o semplicemente come esistente nel sasso. Nel giudizio enunciato nel modo di sopra, lo spirito riguarda la realtà del peso nel

sasso solamente come esistente. Questa realtà dunque si congiunge, nel giudizio enunciato, al sasso, per mezzo della categoria di *esistenza*, la quale serve ancora a costituire l'unità sintetica, determinando il giudizio ad essere assertorio.

Riflettendo sul linguaggio che esprime il giudizio di cui parliamo, si vedono chiaramente espresse le quattro categorie, di cui abbiamo parlato. *Il sasso è pesante*: diciamo *sasso* e non *sassi*, per denotare che il soggetto del giudizio è uno, e non molti; diciamo *è*, non già *non è*, perchè riguardiamo il peso come una realtà nel sasso. Diciamo *pesante* e non *peso*, per denotare che il peso è un modo del sasso ed il sasso la sostanza a cui inerisce il peso. Il modo in cui concepiamo la convenienza del predicato al soggetto non è espresso; ma potrebbe esprimersi dicendo: *il sasso è effettivamente pesante.*

Da tutto ciò si vede sensibilmente, che le diverse categorie kantiane sono *i diversi modi con cui la sintesi dell' intelletto congiunge la varietà delle rappresentazioni, e co' quali costituisce l'unità sintetica del pensiero.* Nell'esempio citato mostrai, che a costituire l'unità sintetica concorrono tutte e quattro le categorie di unità, di realtà, di sostanza ed accidente, e di esistenza. Non si deve dunque confondere la categoria dell' unità coll' unità sintetica. La categoria di unità è uno de' modi con cui si costituisce l' unità sintetica, ma non è il solo. Più, questa categoria è uno de' modi necessari per l' unità sintetica ne' soli giudizi singolari; poichè ne' giudizi particolari e ne' giudizi universali sono modi necessari a costituirla le categorie di *pluralità* e di *totalità*: per esempio nel giudizio: *Molti corpi sono luminosi*, io riduco la varietà delle rappresentazioni, che costituiscono la rappresentazione complessa di corpi luminosi, sotto la categoria di *pluralità*; e con ciò determino il giudizio riguardo alla quantità, e costituisco l' unità sintetica di esso. Similmente nel giudizio: *Tutti i corpi sono pesanti*, io

riduco la varietà delle rappresentazioni sotto la categoria di *totalità*.

« Tali sono le concessioni matrici e primitive, che
« fanno l' essenza del nostro pensiero: sono esse che le-
« gano per fascetti la moltiplicità degli oggetti isolati,
« collocati dalla sensibilità nello spazio e nel tempo;
« sono esse tanti modi particolari dell' unità fondamen-
« tale e sistematica alla quale tutte le nostre conoscenze
« debbono ridursi. Senza di esse non vi sarebbe per noi
« alcun pensiero possibile. Esse non possono venirci
« dagli oggetti, i quali esse coordinano, legano, classifi-
« cano e dinotano. Esse sono dunque le leggi soggettive
« ed *a priori* del nostro intendimento. Queste conce-
« zioni fondamentali combinandosi fra di esse, producono
« concezioni *derivate*, le quali sono similmente *a priori*
« e soggettive. Così dalla categoria di sostanza unita a
« quella di causalità deriva la concezione categorica di *for-*
« *za*; da questa unità alle categorie di unità e di reci-
« procità di azione deriva la concezione di *forza unica*
« operante in tutta la materia ec. (1).

« È da osservarsi, che ciascuna delle quattro catego-
« rie principali (forme di quantità, qualità, relazione e
« modalità) si divide in tre altre categorie particolari, e
« che la terza nell' ordine di queste specie subalterne
« nasce sempre dal legame che si trova fra le due prime.
« *Totalità*, per esempio, non è altra cosa che *pluralità*
« considerata come unità; *determinazione* (limitazione) non
« è che *realtà* unita alla negazione; *reciprocità* è la cau-
« salità di una sostanza in determinazione reciproca di
« un' altra: finalmente *necessità* è l' esistenza concepita
« come data dalla possibilità di esistere.

« Da questo rapporto di ciascuna terza categoria colle
« due prime, non bisogna intanto concludere, che essa
« non ne è che una emanazione; e che per conseguenza

(1) *Villers*, Fil. trascendentale, 2 *par.* *n.* XIII.

« non è un concetto primitivo e fondamentale dell' in-
« tendimento puro ; perchè per concepire questo legame
« della prima colla seconda concezione, donde ne nasce
« una terza, bisogna necessariamente un atto particolare
« dell' intendimento, distinto da quelli che esso produce
« nelle due prime concezioni (1). »

Le dodici categorie si deducono, come abbiam detto, da dodici modi de' nostri giudizi osservando che ciascun modo de' giudizi non sarebbe possibile senza il concetto analogo *a priori*, che ne è la condizione indispensabile. S' incontra qualche difficoltà circa la deduzione della categoria di *commercio*, la quale si deduce dal modo de' giudizi disgiuntivi. In questi giudizi i diversi predicati si riguardano come i membri di un tutto, i quali hanno una reciprocità fra di essi; in fatti, posto uno, si tolgono gli altri, tolti gli altri si pone l'uno. Il concetto di reciprocità o di commercio è dunque un concetto necessario per questa specie di giudizi: *l'anima è o mortale o immortale*. Il modo con cui lo spirito congiunge i due predicati di *mortale* ed *immortale* è appunto, dice Kant, la categoria di commercio. Noi riduciamo sotto questo concetto puro le nozioni di mortalità e di immortalità, e così le congiungiamo e formiamo l' unità sintetica del giudizio.

Questa analisi degli elementi essenziali dell' intelletto è chiamata da Kant *analitica trascendentale*.

La ragione, come facoltà logica, è la facoltà di fare ragionamenti; ma niun ragionamento è possibile senza principii; fa duopo dunque, che per ragionare lo spirito riguardi alcuni giudizi come *assoluti*; questa forma dell' *assoluto* è *a priori* nel nostro spirito, ed essa costituisce la natura e la legge della nostra ragione.

Una categoria a cui si unisce la forma dell' assoluto è una *idea*.

(1) *Kincker*, Essai de la critique de la Raison pure, de l' entendement.

Tre idee principalmente si manifestano nella ragione: 1.° Quella dell' unità assoluta, dell' unità che non è in alcuna maniera divisibile, dell' essere semplice, senza parti, da cui deriva il concetto dell'essere pensante, dell'anima umana: *idea psycologica;* 2.° quella della totalità assoluta, da cui deriva il concetto del gran tutto, dell'universo: *idea cosmologica;* 3.° quella della causa e della realtà assoluta, da cui deriva il concetto di una causa prima di tutte le cose, di un fondo assoluto e reale di ogni esistenza: causa intelligente, *Dio* per alcuni filosofi; causa cieca, meccanismo per alcuni altri: *idea Teologica.*

Le visioni pure dello spazio e del tempo, che sono le forme della nostra sensibilità; i concetti puri, che sono le dodici categorie dell' intelletto, e che sono le leggi del nostro pensiero; e le tre idee della ragione, sulle quali è appoggiato l' esercizio di questa ragione nel mondo supersensibile e metafisico, sono, secondo Kant, gli elementi essenziali della nostra facoltà di conoscere, e le leggi a cui questa è soggetta nel suo esercizio.

La combinazione delle visioni pure colle categorie e colla materia che ci viene dal di fuori, la quale consiste nelle sensazioni esterne e nelle interne della coscienza, costituisce l' esperienza e l' insieme de' fenomeni, cioè delle apparenze. L' esercizio della ragione sui dati che a lei somministra l' intelletto, costituisce il mondo illusorio supersensibile. Le cose in sè stesse sono inaccessibili alla nostra facoltà di conoscere: le sole apparenze sono il patrimonio di essa. Questo è il risultamento della *critica della ragion pura* di Kant. Esso è per lo appunto lo scetticismo; poichè gli scettici non negavano le apparenze, ma riguardavano come inaccessibili dalla nostra facoltà di conoscere le cose in sè stesse, che essi chiamavano *noumeni,* come Kant le chiama dopo di loro.

Alcuni hanno cercato di togliere a Kant, per la sua critica della ragion pura, la gloria dell' invenzione: essi

hanno osato di asserire l'identità fra la dottrina kantiana e la dottrina aristotelica delle categorie. Non si può asserire una falsità più evidente di questa: basta paragonare con molta diligenza le due dottrine per esserne convinto. Convengo che il trattato delle categorie di Aristotile ha potuto somministrare a Kant l'occasione onde proporsi di determinare gli elementi essenziali della nostra facoltà di conoscere; ma non posso non ravvisare, sebbene io sia un avversario del kantismo, l'originalità de' pensamenti dell'autore della critica della ragion pura. Aristotile cercò di determinare gli elementi essenziali dell' intelletto; ma egli distingueva il senso dall' intelletto; Kant cercò di determinare gli essenziali di ciascuna delle tre facoltà, in cui egli decompose la nostra facoltà di conoscere, cioè della sensibilità, dello intelletto, e della ragione propriamente detta: egli distinse, in conseguenza, le visioni dalle categorie, e le une e le altre dalle idee, ed assegnò a questi diversi elementi differenti funzioni: egli eseguì così una classificazione originale e di sua propria invenzione. Fra le categorie di Aristotile si trovano *l'ubi* ed il *quando*, che suppongono la visione dello spazio e del tempo; Kant perciò le tolse dalle categorie, e le ripose nelle visioni. Dugald-Stewart, il quale s'impegna di ribassare, per quanto può, il merito di Kant, non lascia di riconoscer l'originalità della classificazione kantiana. Egli, nella storia della filosofia moderna, confessa che Kant ha il merito dell' originalità ne' saggi che ha fatti per numerare tutte le idee generali che non ci vengono dall'esperienza: ma che hanno la loro sorgente nell' intendimento; ma io ho osservato, nella mia critica della conoscenza, che questo merito di originalità si deve estendere più oltre del confine che gli assegna Dugald-Stewart. Kant non solo ha numerato tutte le notizie, che sono, secondo lui, *a priori* nella nostra facoltà di conoscere; ma eziandio ne ha fatto la divisione, determinando quali appartengono alla sensibilità, quali all' intelletto, e quali alla ragione

propriamente detta. Egli ha fatto servire questa divisione, per pronunciare in un modo suo proprio sulla certezza, sulla realtà e sul limite delle conoscenze. È falso ciò che dice lo storico citato, che i principii i quali sono compresi nella classificazione kantiana, non sono che concetti universali. Kant nega che le rappresentazioni dello spazio e del tempo sieno nozioni universali. L'originalità della critica della ragione pura è incontrastabile sotto tutti i riguardi. Ma bisogna guardarsi dal confondere l'originalità della dottrina kantiana colla sua verità. Il risultamento del kantismo è funesto alla filosofia ed alla religione, poichè questo risultamento è lo stesso dello scetticismo.

LEZIONE CIX.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Cousin si è ancora occupato a' giorni nostri della classificazione degli elementi essenziali del pensiero umano: io dunque esporrò la sua dottrina. Egli scrive: « Quali sono gli elementi della ragione umana, cioè quali sono le idee fondamentali che presiedono al suo sviluppo? È questa, signori, la quistione vitale della filosofia.

« Aristotile aveva tentato una numerazione degli elementi della ragione umana sotto il titolo tanto celebre e tanto denigrato di categorie. Kant si è servito presso a poco dello stesso dizionario. Importa molto poco che si chiamino le idee che presiedono allo sviluppo della ragione umana, categorie in greco, o principii della natura umana in inglese, o che si denotino con un'altra espressione corrispondente in tedesco; tutte queste dispute di vocaboli debbono essere rinviate alla scolastica. Non si tratta qui de' vocaboli: si tratta de' fatti. Io penso che dopo Aristotile e Kant la lista degli elementi della ragione deve

esser chiusa: e che questi due grandi analisti hanno esaurito la statistica della ragione. Ma sono lontano dal pensare, che la riduzione da loro fatta di questi elementi sia il limite dell'analisi, nè che essi abbiano conosciuto i rapporti fondamentali di questi elementi. Quali sono, signori, questi elementi trovati da Aristotile e da Kant? Qual è la riduzione a cui possiamo fermarci? Quali sono i rapporti essenziali di questi elementi? Tutte queste quistioni sono molto gravi. La ragione umana di qualunque maniera ella si sviluppi, qualunque cosa ella affronti, qualunque cosa consideri, sia che essa si fermi all'osservazione di questa natura che circonda, sia che essa s'immerga nelle profondità del mondo interiore, non concepisce tutte le cose che sotto la natura di due idee. Esamina essa i numeri e le quantità? Le è impossibile di vedervi altra cosa se non che l'unità o la moltiplicità. Sono queste due idee ciò a cui ogni considerazione relativa al numero termina. L'uno ed il diverso, l'uno ed il moltiplice, l'unità e la pluralità, ecco le idee elementari della ragione in materia di numero. Si occupa ella dello spazio? essa non può considerarlo che sotto due punti di vista; essa concepisce uno spazio determinato e circoscritto, o lo spazio degli spazii, lo spazio assoluto. Si occupa ella dell'esistenza? Prende essa le cose sotto questo rapporto, che essa hanno esistenza? Ella non può concepire che l'idea dell'esistenza assoluta o l'idea dell'esistenza relativa. Fa essa attenzione al tempo? Essa concepisce un tempo determinato, il tempo propriamente parlando, o il tempo in sè, il tempo assoluto, cioè l'eternità, come lo spazio assoluto è l'immensità. Fa ella attenzione alle forme? Essa concepisce una forma finita, determinata, limitata, misurabile, e qualche cosa, che è il principio di questa forma, e che non è nè misurabile, nè limitata, nè finita, l'infinito in una parola. Fa ella attenzione al moto, all'azione? Ella non può concepire che azioni limitate e principii di azioni limitate, forze, cause limitate, relative, secondarie, o

una forza assoluta, una causa prima al di là della quale in materia di azione, non è possibile ricercare e ritrovare alcuna cosa. Pensa ella a tutti i fenomeni esteriori o interiori, che si sviluppano innanzi a lei, a questa scena mobile di avvenimenti e di accidenti di specie? Qui ancor essa non può concepire che due cose: la manifestazione e l'apparenza come apparenza e semplice manifestazione, e ciò che apparendo ritiene qualche cosa ancora che non cade nell'apparenza, cioè l'essere in sè, e per prendere il linguaggio della scienza, il fenomeno e la sostanza. Nel pensiero ella concepisce pensieri relativi a questo, o a quell'oggetto, che possono essere e non essere, ed essa concepisce il principio che passa senza dubbio in tutti i pensieri relativi, ma che non si esaurisce affatto. Nel mondo morale osserva ella qualche cosa di bello o di buono? Ella vi trasporta invincibilmente questa stessa categoria del finito o dell'infinito, che diviene qui il perfetto e l'imperfetto, il bello ideale ed il bello reale, la virtù colle miserie dell'umanità, o il santo nella sua altezza e nella sua purità non macchiata.

« Ecco, secondo me, tutti gli elementi della ragione umana: mondo esteriore, mondo intellettuale, mondo morale, tutto è sommesso a queste due idee. La ragione non si sviluppa, e non può svilupparsi che a queste due condizioni. La gran divisione delle idee oggi accettata è la divisione in idee *contingenti* ed in idee *necessarie*. Questa divisione è in un punto di vita più circoscritto, il riflesso della divisione a cui io mi arresto, e che voi potete rappresentarvi sotto la formola dell'unità della moltiplicità, della sostanza e del fenomeno, della causa assoluta e delle cause relative, del perfetto e dell'imperfetto, del finito e dell'infinito.

« Pensatevi, signori; ciascuna di queste proposizioni ha due termini: l'uno necessario, assoluto, uno, sostanziale, causale, perfetto, infinito; l'altro imperfetto, fenomenale, relativo, moltiplice, finito. Un'analisi dotta

identifica fra di essi tutti i secondi termini, e fra di essi ancora tutti i primi termini; essa identifica l'immensità, l'eternità, la sostanza assoluta e la causa assoluta, la perfezione e l'unità da una parte, e dall'altra il moltiplice, il fenomenale, il relativo, il limitato, il finito, il circoscritto, l'imperfetto.

« Ecco dunque tutte le proposizioni che noi abbiamo numerate, ridotte ad una sola, ad una proposizione tanto vasta quanto la ragione ed il possibile, all'opposizione dell'unità o della pluralità, della sostanza e del fenomeno, dell'essere e dell' apparenza, dell'identità e della differenza, ec. »

Con questo lungo discorso Cousin riduce a due tutte le idee essenziali alla ragione, cioè all' idea dell' *assoluto* ed a quella del *condizionale*. Egli vuole in seguito che queste due idee sieno simultanee in noi; ma pone che l'assoluto è in ordine di natura antecedente al condizionale, ed insieme inseparabile dal condizionale: da ciò deduce che la creazione fu necessaria, e che l'assoluto non poteva non manifestarsi. Esamineremo questo sistema in ciascuna delle sue parti, e confuteremo gli errori che vi si contengono.

Dopo avere esposto i principali pensamenti de' filosofi circa la classificazione delle nostre idee, io mi accingo a presentare a' miei lettori la mia nuova classificazione.

Le nostre idee o ci presentano gli oggetti de' nostri pensieri, o le relazioni di questi oggetti fra di essi. È questo il mio primo principio di classificazione: egli è necessario per noi o di riguardare gli oggetti de' nostri pensieri isolatamente, oppure in relazione gli uni cogli altri.

Queste relazioni fra gli oggetti de' nostri pensieri sono di due modi: alcune relazioni sono *reali,* altre sono semplicemente *logiche*. Per cagion di esempio, la relazione fra la causa e l'effetto è reale; la relazione di egua-

glianza fra la somma de' tre angoli del triangolo e due angoli retti è semplicemente logica.

In tre ordini io dunque divido le idee essenziali all' umano intendimento: 1.° alcune ci presentano gli oggetti de' nostri pensieri; 2.° alcune altre le relazioni reali fra questi oggetti: 3.° alcune altre finalmente le relazioni logiche fra gli stessi.

Questa classificazione è luminosa: essa assicura la realtà dell' umana scienza: essa ci dà la chiave per entrare nell' interno del pensiero umano. Nè i filosofi antichi, nè i moderni l' hanno interamente conosciuta. Gli antichi come Platone ed Aristotile hanno confuso le relazioni reali colle relazioni logiche: Kant dall' altra parte ha annientato tutte le relazioni reali ed ha riguardato tutte le relazioni come logiche.

Più, i filosofi non hanno veduto che gli oggetti dei nostri pensieri debbano esser dati allo spirito, non creati da lui; perciò non hanno conosciuto che alcune delle idee essenziali all' umano intendimento debbono essere *oggettive*.

Il sapere umano incomincia dall' analisi, ma deve terminare colla sintesi. Ora, se non vi ha una sintesi reale non vi sono conoscenze reali. La mia filosofia ha distinto la sintesi *reale* dalla *ideale*.

Gli oggetti primitivi de' nostri pensieri sono l' *Io*, il proprio corpo, ed i corpi particolari che modificano il proprio corpo. Da questi oggetti particolari lo spirito s' innalza alle nozioni universali di *spirito* e di *corpo*, quindi gli oggetti de' nostri pensieri e delle nostre conoscenze, possono ricondursi a due capi generali, cioè allo spirito ed al corpo, e di più alle relazioni tra lo spirito ed il corpo. Il sistema intero de' corpi, che riempiono l' universo, e di cui noi non conosciamo che una piccolissima parte, può chiamarsi il *mondo materiale* o il *mondo fisico*; il sistema intero degli spiriti, dal Creatore sino alla più debole creatura, che si trova dotata di sensibilità

in un grado qualsiasi, può chiamarsi il *mondo intellettuale*, *mondo morale*. Queste sono le due grandi divisioni della natura ; non avvi alcuna scienza, non vi ha alcun pensiero umano, che non abbia per oggetto o l'uno o l'altro o le relazioni fra l'uno e l'altro. Ecco il fondamento incontrastabile, su cui io appoggio la mia nuova classificazione delle idee essenziali all' umano intendimento.

Secondo ciò che ho detto, io dovrei porre alla testa della mia classificazione le due idee dello spirito e del corpo. Ma siccome l'oggetto di siffatte classificazioni è di innalzarsi ad alcune nozioni talmente semplici ed universali, che non sieno suscettibili di una ulteriore analisi; così io stabilirò per base le due idee dello spirito e del corpo, e da queste, innalzandomi di astrazione in astrazione, parlerò di quelle nozioni semplici, che non sono suscettibili di una ulteriore decomposizione.

Nell'idea dello spirito troviamo l'idea di *sostanza*, e di *accidente*, di *unità*, di *causa*, e di *effetto*. Nell'idea del corpo troviamo l'idea di *estensione* e di *spazio*. Nell'idea di causa e di effetto si contiene l'idea di *azione*, di *passione* e di *potenza*, ed eziandio, secondo me, l'idea di *tempo*. Queste idee, riguardo al finito, esauriscono le due classi delle nostre idee relative agli oggetti de'nostri pensieri ed alle relazioni reali di questi oggetti.

Le idee delle relazioni logiche comprendono le idee dell'*identità* e della *diversità*. Si può eziandio riporre fra le relazioni logiche la relazione di *sito*. L'analisi particolare che faremo di ciascuna di queste idee renderà più chiara ed incontrastabile la nostra classificazione.

LEZIONE CX.

DELLA IDEA DI SOSTANZA E DI QUELLA DI UNITA'.

Abbiamo noi un'idea della sostanza? Dalla lezione LX, che è la prima della psicologia, si rileva evidentemente,

che noi abbiamo una idea netta della sostanza. Ho provato nella psicologia, che il sentimento del *me* è il sentimento di questo soggetto ed inseparabile da quello di ciascuna modificazione. Ho provato eziandio, che il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di un soggetto che ci modifica e ci desta alcune date sensazioni; e che il sentimento di questo soggetto esterno è inseparabile da ciascuna sensazione. Ho fatto vedere, che l'estensione si riguarda dallo spirito come una sostanza, e che si deve in filosofia, riguardare come la *sostanza fenomenica* de' corpi.

Meditando su noi stessi, distinguendo il *me* dalle modificazioni di cui è affetto, l'analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto io*: meditando sul sentimento di *un fuor di me*, separandolo dalle qualità particolari relative, di cui lo rivestiamo, l'analisi ci darà in risultato la nozione di *soggetto esterno*.

Paragonando queste due nozioni di *soggetto-io* e di *soggetto-esterno*, noi scopriamo con un nuovo atto di analisi in ambedue una nozione identica, cioè quella del *soggetto*, e quest' ultimo risultamento dell'analisi è la nozione di *sostanza*.

Se i filosofi avessero pazientemente fatte queste osservazioni, coll'analisi del sentimento primitivo del nostro essere, non sarebbero nati tanti errori, i quali hanno desolato e continuano a desolare l'impero della filosofia.

Alcuni con Locke e con Condillac hanno insegnato che noi non abbiamo alcuna nozione della sostanza. Ma se non abbiamo siffatta nozione, perchè questi filosofi insegnano, che noi immaginiamo un sostegno alle qualità? come siamo indotti a supporre un tal sostegno? I filosofi di cui parliamo sono nell' impossibilità di spiegarci l'origine di questa supposizione, che in tutti gli uomini si trova incessantemente. Se non abbiamo una nozione della sostanza, come si troverebbero in tutte le lingue i nomi sostantivi ed i nomi aggettivi che la suppongono? Se non

abbiamo una nozione della sostanza, come possiamo avere quella della qualità, che è la sua correlativa? La riunione di molte qualità non forma una sostanza. Le qualità non si possono affermare l'una dell'altra, e perciò non possono unirsi che nella sostanza. Non si può dire: la freddezza è il peso: la freddezza è la bianchezza; ma si dice: ciò che è bianco, è pesante ed è freddo. Se non avessimo una nozione della sostanza, come riuniremmo le. qualità?

Locke si è ingannato sull'idea della sostanza per due motivi: egli invece d'incominciare l'esame dello spirito dallo stato attuale, volle incominciarlo dal primitivo: partì dalla supposizione, che tutte le nostre idee semplici derivano dalla sensazione e dalla riflessione, cioè dalla coscienza, e fu questo il suo primo fallo. Egli suppose in secondo luogo, che le sensazioni e la coscienza non ci mostrano che sole qualità; egli non ha dunque potuto, nella sua dottrina, trovar l'origine dell'idea della sostanza, e perciò si determinò da disperato a negarci questa nozione.

Alcuni altri filosofi hanno rilevato il primo difetto nel ragionamento di Locke; essi hanno ragionato a questo modo: è certo che noi abbiamo un'idea chiara della sostanza, se questa idea non può derivare nè dalla sensazione, nè dalla riflessione, cioè dalla coscienza, fa d'uopo concludere, che vi sono in noi alcune idee, le quali non derivano dalle due sorgenti indicate: e che in conseguenza derivano dal soggetto, non dall'oggetto, e che nel numero di queste idee soggettive fa d'uopo porre quella della sostanza. Così ha ragionato Reid e la sua scuola.

Kant conviene con Reid, che l'idea di sostanza è soggettiva, ma egli è contrario a Reid nel valore di questa idea. Reid pretende, che questa idea ha un valore reale, cioè che la sostanza è esistente; Kant, al contrario, la riguarda come una mera forma dell'intelletto, priva di qualunque realtà in sè.

L'analisi, che io ho fatto di questa idea, deve preser-

varci da simili errori. Essa fa conoscere: 1.° che noi abbiamo una idea chiara della sostanza; 2.° che essa deriva dalle sensazioni e dalla coscienza; 3.° che essa è una nozione reale

È tanto difficile il negare l'esistenza dell'idea di sostanza, che Locke stesso si contraddice visibilmente accordandoci insieme questa idea e negandocela. Egli scrive quanto segue: « Io confesso esservi un'altra idea, che sarebbe generalmente cosa vantaggiosa agli uomini di averla, perchè è il soggetto generale de' loro discorsi, in cui essi fanno entrare questa idea come effettivamente la conoscessero: io voglio parlare dell'idea della *sostanza*, *che noi non abbiamo*, *nè possiamo avere per la via della sensazione*, *nè per quella della riflessione*. Se la natura s'incaricasse della cura di darci alcune idee, avremmo motivo di sperare, che sarebbero quelle che non possiamo affatto acquistare noi stessi per l'uso delle nostre facoltà. Ma noi vediamo al contrario, che per la ragione che questa idea non ci viene per mezzo delle stesse vie, per le quali ci vengono le altre idee; noi non la conosciamo affatto *di una maniera distinta*: *di modo che il vocabolo di sostanza non importa altra cosa a nostro riguardo*, *che un certo soggetto indeterminato*, *che non conosciamo*, cioè qualche cosa, di cui non abbiamo alcuna idea particolare distinta e positiva, *ma che riguardiamo come il sostegno delle idee che conosciamo* (1). »

La contraddizione che contiene il luogo rapportato è visibile. Dire che il vocabolo *sostanza* non ci desta alcuna idea, e dire insieme che esso ci desta l'idea di un soggetto a cui sono inerenti le qualità che conosciamo, è una evidente contraddizione ne' termini. Noi non pretendiamo di avere della sostanza altra idea se non che quella di un soggetto d'inerenza delle qualità. Questo soggetto noi non lo conosciamo particolarmente e determinatamente, ma esso ci

(1) Trattato della natura dell'anima, *par.* 2, *cap. XIV*, *n.* 1.

si presenta come una cosa positiva. L'anonimo cartesiano, che ha combattuto Locke, ha rilevato bene la contraddizione del filosofo inglese: « Quali contraddizioni in questo poco numero di vocaboli! Poichè noi non conosciamo distintamente la sostanza, almeno, secondo l'avviso dell'autore, noi la conosciamo oscuramente. Ora, questa idea donde ci vien ella? Perchè finalmente noi l'abbiamo: il signor Locke, che si dimena il meglio che può per mostrare che la nozione di sostanza non ha nulla di chiaro, l'aveva egli stesso in questo stato di oscurità, che pretende essergli essenziale. Una tale idea in lui non era essa forse che un puro niente? Giammai questo filosofo non ne sarebbe convenuto; essa è dunque una conoscenza reale sebbene meno luminosa. Per conseguenza, poichè questa nozione non ci viene nè per *sensazione*, nè per *riflessione*, fa d'uopo ammettere una terza sorgente delle nostre idee. Qual cosa più contraddittoria al principio fondamentale del sistema! (1). »

Ma questo ragionamento dell'anonimo cartesiano è un argomento *ad hominem*: esso prova bene la contraddizione in cui cade Locke, ma non prova in alcun modo che la idea di sostanza non può derivare dall'esperienza. Non ammette forse l'anonimo citato come un dato della coscienza il *cogito* di Cartesio? E questo *cogito* non dice forse l'istesso dell'*ego sum cogitans*? Ma questo *ego* non è forse il soggetto dei miei pensieri, il che vale quanto dire la sostanza dell'anima mia? La sostanza dell'anima mia è dunque un dato dell'esperienza interna.

Io sono lontano dal non ammettere altre sorgenti delle nostre idee, se non che le due ammesse da Locke, cioè la sensazione e la coscienza: io ammetto l'esistenza di alcune idee soggettive, le quali sono in noi insieme colla esperienza, ma non derivano dalla esperienza; ma non posso non riconoscere l'origine oggettiva dell'idea di

(1) Saggio sull'intendimento, *lib. I, cap. III.* § 18.

sostanza. Il Locke continua a ragionar così sull' idea di sostanza: « In questo incontro noi parliamo come i bambini, a' quali tostochè loro si è domandato ciò che è una tal cosa, che loro è incognita, egli fanno immantinenti questa risposta, secondo loro, molto soddisfacente, *che ciò è qualche cosa*; ma che impiegato di questa maniera o da' bambini o dagli uomini fatti significa puramente e semplicemente, che essi non sanno ciò che è, e che la cosa di cui pretendono parlare ed aver qualche conoscenza non eccita alcuna idea nel loro spirito, e che è loro, in conseguenza, interamente incognita. Come dunque tutta l' idea che abbiamo di ciò che designiamo col termine generale di *sostanza* non è altra cosa se non che un soggetto che non consciamo affatto, e che supponiamo essere il sostegno delle qualità di cui noi scopriamo l' esistenza, e che non crediamo poter sussistere *sine re substante*, senza qualche cosa che le sostenga, noi diamo a questo sostegno il nome di *sostanza*, che reso nettamente in francese, secondo la sua vera significazione, vuol dire *ciò che è di sotto o che sostiene* (1). »

Locke ragiona malissimo. Se io udendo il nome di *Socrate*, e non sapendo la sua significazione, domandassi che cosa si vuol significare con questo vocabolo, e mi si rispondesse che è il nome di un uomo, certamente non avrei una nozione particolare e determinata di questo individuo; ma si potrebbe forse da ciò concludere, che chi risponde non ha alcuna idea generale dell' uomo, e che io non attacco al vocabolo *uomo* alcuna idea positiva? Come Locke non ha conosciuto che tutte le idee generali sono idee parziali, sono smembramenti delle idee individuali, e che quanto più queste idee sono generali, tanto più sono vaghe ed indeterminate, ed hanno una minor compressione. Qual maraviglia dunque, che questa proprietà di tutte le idee generali convenga eziandio all' idea

(1) *Lib. II, cap XXII*, § 2.

generale di sostanza? Ma sarebbe una pessima logica il dedurre l'inutilità delle idee generali, o la non esistenza nel nostro spirito di alcune idee universalissime e perciò semplici. Diremo noi forse che il vocabolo *esistenza* non desta nel nostro spirito alcuna idea chiara? Eppure è questa la più universale di tutte le nostre idee, la quale abbraccia tutte le sostanze e tutte le qualità, l'essere infinito e gli esseri finiti. I vocaboli *azione* e *passione* sono nell'istesso caso; essi non esprimono che alcune idee generalissime; secondo la logica di Locke, questi vocaboli non sono di alcun uso nelle scienze e nella cognizione che noi acquistiamo delle cose. Tutte le lingue hanno vocaboli, che i grammatici chiamano *aggettivi*: questi vocaboli esprimono gli attributi ossia le qualità delle cose, e se ogni aggettivo deve avere un sostantivo, ciò è perchè ogni qualità deve avere un soggetto, cioè la sostanza. Tutte le lingue hanno similmente verbi attivi che esprimono gli atti o le operazioni delle cause; e se la grammatica dice che ogni verbo attivo suppone una persona, ciò è perchè ogni atto deve avere un agente.

Queste nozioni semplici, universalissime, sono essenziali al pensiero umano, e tutto il cicaléccio di Locke sulla nozione di sostanza è ridicolo ed antifilosofico.

L'anonimo Cartesiano citato stabilisce contro Locke la nozione chiara della sostanza nel modo seguente: È falso che noi non abbiamo un'idea chiara della sostanza. Per *sostanza* s'intende un fondo di essere che resta invariabilmente l'istesso, sia che questa sostanza abbia diverse modificazioni successive, sia che non ne abbia alcuna. Così noi concepiamo chiaramente che Dio è una sostanza, perchè l'idea distinta che ne abbiamo ci fa vedere in lui un essere infinitamente perfetto, sempre lo stesso, senza che vi sia in esso la menoma rivoluzione di modo o di accidente. Io concepisco eziandio colla stessa chiarezza, che gli spiriti creati, sebbene infinitamente differenti dall'essere supremo, sono realmente sostanze; in fatti sebbene

essi abbiano diversi modi, i quali periscono successivamente, io vedo distintamente, che in mezzo a queste modificazioni passeggere e fuggitive, questi spiriti conservano un fondo di essere che resta invariabilmente l'istesso. Finalmente la stessa via ci fa conoscere, che la materia è una vera sostanza. Di qualunque natura sia una massa estesa, voi concepite, che in tutte le vicissitudini, per le quali questa passa, vi sarà sempre in essa un fondo di essere che non sarà annientato: in una parola voi vedete che l'essere dell'estensione, malgrado tutti i cambiamenti di modo che esso avrà, rimane invariabile ed indistruttibile. È dunque certissimo che noi abbiamo un' idea distinta della sostanza: essa non è perfetta; chi ne dubita? Ma lo stato d'imperfezione in cui si trova non impedisce, che non sia abbastanza brillante per guidarci ne' nostri giudizi. Chiara, distinta, positiva, essa ci mostra evidentemente ciò che la caratterizza (1). »

Il nostro Genovesi, parlando dell' opinione di Locke sull' idea di sostanza, scrive: « Generatim Lockius negat « nos ullam claram et distinctam substantiarum notionem « habere: nam etsi sciamus, inquit, esse rerum quæ sunt « aut fiunt, prima quædam subjecta, at quæ sunt ignora- « mus. Id quod confirmari potest ex eo quod gravissimi « philosophi super natura primarum universi substantiarum « immane quantum discordaverint. Ego sic censeo, sub- « stantiarum realium notiones, nec claras, nec distinctas « nos habere; sed claram esse et distinctam abstractam et « genericam substantiæ ideam (2). »

Noi non conosciamo nelle sostanze particolari nulla di più di quello che è compreso nell'idea generale di sostanza. Noi non distinguiamo le sostanze particolari fra di esse per differenze di sostanza, ma per le differenze delle loro modificazioni. Noi conosciamo che l'anima umana è una sostanza pensante: con questa conoscenza non conosciamo

(1) *Id. ib.*, 1. *par. cap.* 4

(2) Metaph. Lat., 1. *par. schol. d. f* XXII.

la sostanza dell'anima in sè stessa: essa ci fa conoscere solamente, che le modificazioni di cui abbiamo coscienza appartengono ad un soggetto, ma non giunge a farci conoscere determinatamente qual sia questo soggetto; poichè il sapere che una data modificazione è inerente in un soggetto, non è avere una nozione determinata di questo soggetto. Si dice perciò bene, *che noi ignoriamo le essenze delle primitive sostanze*. Quando io riguardo il volere dell'anima come causa di alcuni moti nel mio corpo, e l'urto di alcuni corpi come causa di alcuni moti nei corpi urtati, non solamente conosco queste due specie di cause sotto la nozione generale di causa, ma conosco le differenze specifiche, che distinguono una causa dall'altra, ma sarebbe un errore il credere che io abbia una nozione determinata della causa del peso de' corpi dicendo, che questa causa è *la forza di gravità*.

L'idea generale di sostanza, si chiede, è essa suscettibile di una difinizione logica? La pretensione di definire le idee semplici fu uno de' vizi essenziali della filosofia di Aristotile, e questo vizio si trova eziandio nella filosofia leibniziana e wolfiana.

Noi abbiamo, fra le altre, tre nozioni semplici, e sono quelle di *esistenza,* di *sussistenza* e d'*inerenza*. L'esistenza sussistente è la *sostanza,* l'esistenza inerente è la *qualità* o il *modo*. Sembra a prima vista potersi dire, che noi possiamo dare una definizione logica della sostanza ed una definizione logica del modo; poichè riguardando *l'esistenza,* che suole ancora chiamarsi *ente*, come il genere, di cui sono specie la sostanza ed il modo, e definendo la sostanza per *l'esistenza* o per *l'ente sussistente*, ed il modo per *l'esistenza* o per *l'ente inerente*, si hanno così due definizioni eseguite pel genere prossimo e per la differenza specifica. Ecco ciò che dice, in una nota della prima parte della sua logica, il Facciolati parlando dell'albero degli universali: « Quidam incipiunt arborem ab *ente*, « dividentes illud in *substantiam* et *accidens*. Sed *acci-*

« *dentis* est *inesse*, non esse, proindeque accidens non
« potest dici species entis, sed motus ejus. »

Questa ragione non mi persuade: l'accidente è una cosa a cui conviene l'esistenza, se esso non è un nulla, poichè noi non abbiamo alcun mezzo fra l'esistenza ed il nulla, diremo noi che i nostri giudizi, i nostri voleri sieno un nulla? Certamente di no; essi sono dunque cose che esistono: *Inesse* vale lo stesso che *esse in;* vi è dunque l'*esse* nell'*inesse*. Il Facciolati aggiunge un'altra ragione, ed è la seguente: « Preterea *ens* non potest habere rationem
« generis categorici. Quia ut monet D. Thomas p. l. q. 3
« a 5. ex Aristotile in 3. met. c. 10. *Omne genus cate-*
« *goricum habet differentias. Quæ sunt extra essentiam*
« *ipsius generis*: *nulla autem differentia potest inveniri,*
« *quæ sit extra ens.* »

Questa ragione è convincente, e noi con questa dottrina abbiamo sostenuto, nella lezione XXII, che non possono darsi le definizioni logiche della linea retta e della linea curva, poichè l'Idea di lunghezza entra nelle idee di rettitudine e di curvatura. Non possono, in conseguenza, darsi le definizioni logiche della sostanza e del modo. Intanto, malgrado la nota che abbiamo trascritta, il Facciolati ci dà varie definizioni della sostanza. « Substantia
« est id quod in rerum natura per se constant: dici etiam
« potest id, quod sustinet accidentia. Prima definitio ex-
plicat primam substantiæ vim in eo positam, ut nullius
« auxilio indigeat ad consistendum: altera secundam signi-
« ficat, per quam omnia quæ ipsi accidunt, sustinet ac
« tuetur. A sagaci quodam hujus sæculi philosopho defi-
« nitur substantia *subiectum quodam nobis ignotum*, *in*
« *quo sunt affectiones et proprietates nobis notæ*. Ab
« Aristotile definitur categor. cap. 5, *id quod non est in*
« *alio tanquam in subjecto*. Esse autem in subjecto, est
« inhærere alteri, et ab eo pendere. Quomodo sola acci-
« dentia sunt in subjecto. Aristotelica definitio fit per
« negationem; quia cum substantiæ natura nota non sit,

« explicatio sumitur ab eo quod est notum. Accidens est « id quod per se non constat, vel quod est in alio tanquam « in subjecto: uno verbo *Accidens* est id quod non est « substantia. Sed inhaeret (1). »

Tutto questo ammasso di pretese definizioni non fa l'analisi della nozione di sostanza. La sostanza, si dice colla prima, *è ciò che sussiste*, o in altri termini: *ciò che esiste in sè*; con queste espressioni si enuncia solamente la nozione semplice di *sussistenza*. La sostanza, si dice, colla seconda, *è ciò che sostiene gli accidenti*; ma che cosa vuol dire *sostener gli accidenti?* Mi sembra che ciò non possa denotare altra cosa, se non che *sussistere in diversi modi*. Allorchè l'*io* esistente nel modo *A* passa ad essere nel modo *B*, egli continua ad esistere, malgrado la cessazione del modo *A*; questa seconda definizione non esprime ancora che la nozione semplice di *sussistenza*. La sostanza non si mostra a noi, se non se come qualche cosa che malgrado la cessazione de' modi è esistente, cioè sussiste; da ciò si deduce, che essa non esiste ne' modi, ma in sè stessa. Il dire dunque: la sostanza è ciò che sostiene gli accidenti, mi sembra lo stesso che dire: *La sostanza è ciò che sussiste*. Altrimenti, riflettendo sulla percezione del mio *me*, io trovo la nozione dell'*essere* e del *modo di essere*, e vedo evidentemente, che il modo dell'essere è impossibile senza l'essere: ciò togliendo qualunque metafora che deve sbandirsi dalla filosofia, importa quello che si dice: *la sostanza sostiene gli accidenti*, oppure: *la sostanza sta sotto gli accidenti.* La metafora è presa dalle cose materiali: il colore si riguarda come un accidente e si vede sulla superficie dei corpi, ma sotto la superficie de' corpi vi è la sostanza della materia.

Diciamo la stessa cosa in altro modo. La sostanza è l'*esse*, l'accidente è *esse in esse*. La prima espressione

(1) *Par. 2, cap. II.*

corrisponde alla prima definizione, ed esprime la nozione semplice di *sussistenza*. La seconda corrisponde alla seconda definizione, ed esprime le due nozioni semplici di *sussistenza* e d'*inerenza*, poichè questa nozione d'*inerenza* è una nozione relativa a quella di sussistenza.

Colla terza definizione si riesce molto meno a far l'analisi della nozione di sostanza: la *sostanza*, si dice, *è un certo soggetto ignoto*, ma che cosa altra mai è il soggetto se non ciò che sostiene gli accidenti? La nozione di *soggetto* non è forse la stessa della nozione di sostanza? È vero che gli scolastici dividono il soggetto in *soggetto di predicazione* ed in *soggetto d'inerenza*; ma ciò non fa che il soggetto di predicazione non sia riguardato dallo spirito come sostanza, sebbene esso non sia realmente sostanza, ma per l'astrazione dello spirito. Il dire dunque che la sostanza è un soggetto, è lo stesso che dire: *La sostanza è sostanza*; e con questa pretesa definizione siamo allo stesso punto ove eravamo prima di essa.

La quarta definizione recata dal Facciolati è evidentemente illusoria. Si domanda alla sostanza: che è essa? Essa ci rimanda all'accidente; si domanda all'accidente: che cosa è esso? Esso ci rimanda alla sostanza. Che bel giro! La sostanza è ciò che non è accidente! e l'accidente ciò che non è sostanza. Mi fa sorpresa che il Facciolati ammassi insieme tutte queste pretese definizioni, senza la benchè menoma critica. Ciò è molto ordinario a coloro che hanno letto molto e meditato pochissimo.

Concludiamo: *Non può darsi una definizione logica nè della sostanza, nè dell'accidente.* Ma della nozione di sostanza abbiamo ragionato abbastanza; presentiamo ora la serie delle verità ontologiche sulla sostanza. La prima verità è la seguente: *Niun accidente può esservi senza la sostanza.* Un accidente è un modo di essere: ora un modo di essere senza l'essere di cui sia modo, è un modo di essere e non modo di essere insieme; il che è una evidente contraddizione ne' termini. Altrimenti: l'accidente

è l'*esse* in *esse*; togliendo *l'in esse* rimane l'*esse*; il che vale quanto dire che l'accidente sarebbe sostanza, cioè sarebbe accidente e non accidente insieme. Questa verità è dunque una verità identica e necessaria. Ma la conversa di questa proposizione è essa vera? Possiamo dire ugualmente: la sostanza non può esistere senza l'accidente? E certo che la sostanza mutabile non può aver esistenza senza l'accidente. In primo luogo è evidente che non possono esservi cambiamenti nella natura, se non vi sono sostanze. Supponiamo una serie di modificazioni successive *A*, *B*, *C*, *D*, in modo che *B* cominci ad essere tostochè *A* cessa di essere, *C* cominci ad essere tostochè *B* cessi di essere, *D* cominci ad essere tostochè *C* cessi di essere; io non vedo in questa serie, che una serie di avvenimenti, ma nulla che sia cambiato, che sia mutabile. Non si può dire che *A* sia cambiato in *B*, poichè tostochè *B* è, *A* non è: lo stesso dir si deve degli altri termini successivi della serie. Una cosa si dice *cambiata* allorchè esiste in un modo diverso da quello in cui esisteva prima. Pel cambiamento dunque è necessario che la sostanza rivesta successivamente diverse modificazioni. Perciò: *Non può esservi alcun cambiamento nella natura, senza la sostanza.* Da questa seconda verità ontologica segue la terza, cioè che *la sostanza mutabile non può esistere senza l'accidente.* Un essere indeterminato non può aver esistenza; ora, tostochè un essere è mutabile, esso può perdere il suo modo di essere ed averne un altro; esso non può dunque aver esistenza senza accidenti che la determinano. Il variabile in un essere non è che l'accidente, la sostanza è il costante.

Alcuni filosofi hanno detto: *Tutto avviene nella natura, nulla è.* Questa proposizione può avere due sensi. Si può dire, che la natura è un insieme di sostanze che nascono dal nulla e vi ricadono dopo: si può dire, che la natura è un insieme di accidenti senza sostanza alcuna: in qualunque di questi due sensi la proposizione è

assurda, ed è contraria alla testimonianza della coscienza, la quale ci attesta che noi siamo nonostante che le nostre passate modificazioni più non sieno; in mezzo dunque alle vicissitudini, che hanno luogo in noi, vi è qualche cosa costante: riguardo a noi può, in conseguenza, dirsi che tutto avviene e che nulla è. Alcuni altri filosofi, al contrario hanno detto *che tutto è, e nulla avviene.* Costoro hanno negato l'esistenza del cambiamento; ma la testimonianza stessa della coscienza smentisce la loro dottrina, poichè ci attesta l'esistenza del cambiamento nel nostro essere. Essa ci mostra, che l'*io è mutabile.* L'esperienza dunque ci prova, *che nella natura vi sono cose che sono, e cose che avvengono.*

È certo che la sostanza è il costante nell'essere; ma si può dire *che tutto il costante nell'essere sia la sola sostanza? E che niun modo di essere si debba riguardar come costante?*

I metafisici distinguono due specie di qualità o di modi di essere, cioè le qualità costanti o essenziali alla cosa, e le qualità passeggere o accidentali alla cosa: chiamano le prime *attributi*, le seconde *modi.* Essi insegnano che gli attributi derivano da una causa estrinseca o accidentale. Così, per esempio, la razionalità o il *ragionare* nell'uomo adulto è una qualità costante dell'uomo; ma l'essere geometra, medico, ec., sono qualità che possono essere nell'uomo, e possono non esservi; esse sono dunque modi.

Soggiungo inoltre, che sebbene l'esistenza de' modi nella sostanza sia contingente, nondimeno la possibilità de' modi deve riguardarsi come attributo. Così sebbene l'essere geometra sia accidentale per l'uomo, la possibilità di esserlo appartiene alla sua natura. Di ciò appresso.

L'analisi del sentimento del *me* ci somministra eziandio l'idea dell'*unità.* Questa è una delle idee essenziali all'umano intendimento.

Nella lezione LXIV ho mostrato che noi abbiamo la idea dell'unità metafisica o dell'unità assoluta.

Questa idea è semplice, e perciò indefinibile; intanto alcuni filosofi hanno cercato di definirla. Wolfio scrive: « Inseparabilitas eorum, per quæ ens determinatur, *uni-« tas entis* appellatur. Spectatur autem ista unitas non « modo in essentia comuni, quando nimirum de ente uni-« versali sermo est; verum etiam in essentia singulari cum « de ente singulari agitur. Hinc vi unitatis ens omne con-« sideratur tanquam individuum quid, quemadmodum uni-« tas indivisibilis est. Atque ob hanc unitatem entia sin-« gularia dicta fuere individua.

« Quoniam itaque essentialia entis a se invicem separari « nequeunt, salvo eodem, hoc est, ut nec genus, nec species, « nec individualitas mutetur, ideo vi unitatis. *Ens omne « ita est aliquid, ut nihil aliud præter ipsum idem esse « possit.* Unde in elementis arithmeticæ *unum* definimus « per id, quod ita est aliquid, ut nihil præterea idem « esse possit. Atque admissa hac definitione patet: *Ens « omne cum universale, tum singulare esse unum.*

« Nimirum quando ens universale unum dicitur, per « modum entis singularis adeoque extra singularia existen-« tis consideratur. Est vero sic sensus, dum genus vel « speciem unum quid esse affirmamus, scilicet hoc genus « unum est, vel hæc species una est, genus hoc vel hæc « species tale ens universale est, ut aliud ens universale « impossibile sit, quod cum illo genere, vel ista specie « idem sit. Unitas hæc dici solet subinde *transcenden-« talis*(1). »

L'unità *trascendentale* consiste dunque nell'indivisibilità degli elementi costitutivi di una cosa. L'uomo è uno; sebbene egli abbia un'anima ed un corpo organico, pure affinchè l'uomo rimanga uomo, cioè un essere misto, l'anima deve essere unita al corpo, e questo deve esser composto di tutte quelle parti, che sono comprese nell'essenza del corpo umano.

(1) *Wolf.*, Ontol., § 328 e 329.

L'abate Genovesi scrive sull' oggetto ciò che segue: « Ens
« dicitur unum aut *physice*, aut *numerice*. Physice, quum
« aut simplex est, aut ejus essentialia et attributa ita
« juncta sunt, ut in unam essentiam, atque naturam con-
« fluant. Numerice quum ab aliis distinctum et segrega-
« tum (1).

« Omne ens est unum sive simplex, sive compositum.
« Axioma est magna philosophorum consentione probatum.
« Nam quidquid existit, aliquid est; hoc vero hoc potius, quam
« aliud; et id per *essentiam*: essentia autem una rei
« intrinseca forma, qua res id est, quod est; ac propterea
« una; itaque omne ens unum est (2). »

Ma vediamo di spiegare in modo migliore questa cosa, e dare un' analisi filosofica dell' idea dell' unità.

Nella lezione LXI ho provato che l'*io* è *uno*, cioè semplice ed indivisibile. Ho provato eziandio che il nostro pensiero può presentarci più elementi che costituiscono tale pensiero, e che in tal caso esso ha un' *unità sintetica*; ho fatto vedere, che questa sintesi può essere di due maniere, cioè o di *composizione* o di *connessione*. Ho pure stabilito, che il sapere umano e la scienza qual siasi è impossibile senza questa sintesi; e che, in conseguenza, l' unità sintetica del pensiero è essenziale all' umana scienza. Ho finalmente dimostrato, che l' unità sintetica del pensiero è impossibile senza la semplicità del *me*.

Essendo necessario di non confondere l' unità sintetica del pensiero coll' unità del *me*, o dell'anima, chiamo questa seconda *unità metafisica*.

L' unità sintetica del pensiero è una unità condizionale, la quale suppone l' operazione del nostro spirito. Ogni nostro pensiero complesso, sebbene complesso, è uno, perchè lo spirito introduce fra i suoi elementi la congiunzione o la connessione: esso è un prodotto della sintesi di composizione o di quella di connessione, ed in ciò consiste

(1) *Metaph. lat.*, 1. *par.*, *cap.* *V*, *def.* *XLII*.
(2) *Id. ib.*, *prop.* *XCIII*.

la sua indivisibilità. Ogni nostro pensiero è indivisibile, posto che deve essere tale pensiero; poichè togliendo un elemento non è più quel pensiero di cui si parla. Un raziocinio è indivisibile, posto che sia tale raziocinio; ma un uomo potrebbe aver nello spirito le premesse, senza aver prodotto l'illazione. L'idea del corpo umano è una, poichè se togliete l'idea della testa, per esempio, non è più l'idea del corpo umano; ma un uomo potrebbe veder solamente la testa di un altro. L'unità metafisica dell'anima è assoluta: essa non risulta dalla congiunzione di diversi elementi: è invariabile ed indipendente da qualunque operazione dello spirito. L'anima non si moltiplica come si moltiplicano gli atti del pensiero. La coscienza del raziocinio è la percezione dell'anima che ragiona: è la percezione dell'anima che deduce e dice in sè stessa *dunque*: la percezione dell'anima che dice *dunque* è la percezione dell'anima che giudica nella illazione e nelle premesse. L'anima dunque sentita dalla coscienza nel raziocinio è l'anima numericamente la stessa sentita in ciascuno de' tre giudizi di cui si compone il raziocinio; questi giudizi si moltiplicano dunque, poichè sono tre atti del pensiero, ma l'anima è *una*, nè si moltiplica, come si moltiplicano i giudizi componenti il raziocinio. La coscienza dell'anima che giudica è la percezione dell'anima che dice in sè stessa *è* o *non è*; in conseguenza è la percezione dell'anima che percepisce il soggetto ed il predicato del giudizio, e la relazione fra l'uno e l'altro; vi sono dunque più atti di pensiero nel giudizio: ma l'agente di questi atti, che è l'anima, non si moltiplica colla moltiplicazione de' suoi atti. L'anima è sempre una nella semplice *apprensione*, nel giudizio e nel raziocinio. Questa unità dell'anima è una verità di fatto, che l'esperienza interiore ci manifesta. Questa esperienza dunque ci manifesta due unità in noi, distinte l'una dall'altra: una è l'*unità metafisica*, la quale è *assoluta* e non dipendente da alcuna condizione;

l'altra è l'*unità sintetica*, e questa è una unità *condizionale.*

Più, noi vediamo evidentemente che l'unità condizionale è impossibile senza l'unità assoluta. L'anima è una assolutamente; e perchè essa è una, è possibile l'unità nelle scienze e nelle opere e dell'arte.

I corpi sono moltiplici; intanto non lasciamo di attribuire ad essi l'unità: noi diciamo, per esempio, che nel nostro sistema planetario vi è un sole, che la nostra terra ha una luna, la quale è suo satellite; che il nostro spirito è unito ad un corpo; che noi abbiamo una testa, un naso, ec. Fa d'uopo perciò esaminare in qual senso possiamo dire che un corpo è *uno.*

Lo spirito riguarda come *uno* quell'oggetto composto percepito dal pensiero, che ha ricevuto l'unità sintetica. L'unità che attribuiscesi dallo spirito agli oggetti corporei, io la chiamo, per distinguerla dalle altre due, *unità fisica.*

Da queste nozioni si vede che l'unità metafisica è l'origine delle diverse unità che noi concepiamo. Senza l'unità metafisica non è possibile l'unità sintetica del pensiero, e senza l'unità sintetica del pensiero non è possibile l'unità sintetica fisica; e perciò non è possibile di riguardare come *uno* un composto, un corpo qualsiasi.

Gli ontologi fanno consistere l'unità *trascendentale* nella indivisibilità degli elementi costitutivi dell'essere. La nozione dell'unità trascendentale consiste dunque nell'applicare la nozione d'*indivisibilità* all'unione degli elementi costitutivi dell'essere. Ma che cosa è mai questa nozione d'*indivisibilità,* se non che la nozione di semplicità, ossia dell'unità metafisica? Questa nozione è dunque necessaria per la nozione dell'unità trascendentale, di cui parlano gli ontologi. Costoro osservano inoltre, che ogni ente composto è uno; poichè se toglie uno de' componenti non rimane più quell'ente composto, ma diviene un altro. Così, per rendere ciò più chiaro, il numero tre è uno

sebbene io posso toglierne una unità; poichè togliendo questa unità, questo numero non è tre, ma due.

Da ciò segue evidentemente, che l'unità trascendentale che si attribuisce a' moltiplici è una unità condizionale, laddove l'unità metafisica è una unità assoluta. Se gli ontologi, invece di versarsi su mere astrazioni, avessero rivolto la loro meditazione sul fatto della coscienza di noi stessi, essi non avrebbero riempito le loro pagine di quistioni inutili ed oscure, ma avrebbero dappertutto portato la luce e la chiarezza.

LEZIONE CXI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

« Unitatis notio est ex notionum abstractarum numero, « exprimitque id, quo ens est unum.

« Infinitas hoc in loco philosophi gerras germanas « effutiunt, quas lubentissime iis integras dimittimus. Illud « *non* penitus omittendum, quod de origine notionis « *unius* disputant. Unitatis notionem innatam esse contendebat Plato, idque passim Plotinus et Augustinus repetunt. « Et Augustinus quidem eo argumento usus est, quod « quæcumque sensibus percipimus, composita sint, et « multiplicia. Contendit idem Mersennus. Noster Doria « totus in hoc est, ut ostendat congenitam nobis esse « *unius* ideam, eamque scientiæ nostræ prima continere « semina. Sed vereor ut iste aut hæc intelligat, aut, si « intelligat, solide demonstrare possit. Nam primum notio « entis *unius compositi*, aut unius numerici, a sensibus « omnibus, oculis potissimum, atque tactu provenire po- « test, uti prolixe probat Lockius. Deinde unius simplici- « bus modorum ideis, aut *abstractione*, et meditatione « mentis, confici non possit, nondum videmus. Tandem « quæ ratio nos subiget, ut hac in re aliorum potius au-

« ctoritati credamus, quam intimo nostro sensui, et expe-
« rientiæ? Refragantur certe omnes logicæ canones. Quod
« si hoc sensu innatam dicunt, ut communi hominum
« ratione concipiatur, quas ego ideas naturales, et com-
« munes appello, non refragor (1). »

Il valente scrittore citato commette nel luogo trascritto due errori: egli crede che l'idea dell'unità può venirci da'sensi esterni: ciò è falso; crede aver Locke provata questa origine dell'idea dell'unità, ed è questo un altro errore. Se l'idea dell'unità metafisica è l'idea della semplicità o dell'indivisibilità, come può essa venirci per mezzo de'sensi esterni, sotto i quali non cadono che cose composte e divisibili? Ricorrere al composto per avere l'idea del semplice mi sembra l'istesso che ricorrere alle tenebre per aver l'idea della luce. Locke scrive: « Fra tutte le nostre idee, non ve ne ha alcuna, che non ci sia suggerita da un più gran numero di mezzi di quella dell'*unità*, sebbene non ve ne sia alcuna più semplice. Non vi è alcun'apparenza di varietà o di composizione in questa idea; ed essa si trova unita a ciascun oggetto *che colpisce i nostri sensi*, *a ciascuna idea che si presenta al nostro intendimento, ed a ciascun pensiero del nostro spirito*; non ve n'è perciò alcuna che sia più familiare, essendo ancora la più universale di tutte le nostre idee, nel rapporto che essa ha con tutte le altre cose; poichè il numero si applica agli uomini, alle azioni, a' pensieri, in una parola a tutto ciò che è esistente e può essere immaginato (2). »

Locke non fa qui, se non che enunciare semplicemente il fatto, non già additarcene l'origine. È incontrastabile che noi attribuiamo l'unità agli oggetti corporei, alle nostre idee ed a' nostri pensieri anche complessi. Ma si tratta di sapere qual'è l'origine e la ragione di questo fatto; origine e ragione che Locke non ispiega affatto, e che nella

(1) *Genovesi, Met. lat., 1. par., def. XLIV.*
(2) Saggio sull'intendimento umano, *lib. II, cap XVI, § 1.*

sua dottrina è inesplicabile. Quando noi pensiamo come *uno* un oggetto composto, dico a Genovesi: ciò avviene, secondo voi stesso, perchè nella condizione, che il composto sia quel composto, e non altra cosa, l'unione de' componenti del composto si riguarda come indivisibile: ciò va benissimo; noi dunque pensando che un corpo è uno, attribuiamo ad un tal corpo l'*indivisibilità* condizionale; ora, l'origine di questa nozione d'indivisibilità io vi chiedo: l'indivisibilità ripugna assolutamente al corpo; essa non è dunque in esso; come posso io ravvisarvela? Questa nozione d'indivisibilità che io applico al corpo, precede in me il pensiero con cui io penso che il corpo è uno.

Il seguente ragionamento dell'illustre Fenelon è esatto: « Per qual mezzo posso io conoscere qualche unità reale? Io non ne ho mai veduto, nè ancora immaginato per mezzo del rapporto de' miei sensi. Che io prenda il più sottile atomo: bisogna che esso abbia una figura, una lunghezza, una larghezza ed una profondità; un di sopra ed un di sotto, un lato sinistro, un lato diritto, ed il di sopra non è il di sotto, un lato non è l'altro. Questo atomo non è dunque veramente uno: esso è composto di parti. Ora questo composto è una moltitudine di esseri. Esso non è unità reale, esso è un'unione di esseri, di cui l'uno non è l'altro. Io non ho dunque imparato nè per mezzo de' miei occhi, nè per mezzo delle mie orecchie, nè per mezzo delle mie mani, che vi sia nella natura alcuna reale unità; al contrario i miei sensi e la mia immaginazione non mi presentano altra cosa che composti, non mi presentano alcuna cosa che non sia una moltitudine. Ogni unità mi sfugge incessantemente; essa mi sfugge come per una specie d'incantesimo. Ma poichè esso mi sfugge in tutte le divisioni de' corpi della natura, ne segue chiaramente che io non l'ho mai conosciuta per mezzo de' miei sensi (1). »

(1) Dimostrazione dell'esistenza di Dio, 1. *par.*, *art.* 61.

Fénélon prova solidamente che la nozione della vera unità non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni: ma egli deduce poi una falsa illazione concludendo, che questa nozione fondamentale del sapere umano non può eziandio essere derivata dal sentimento interno, e che perciò deve riguardarsi come innata: « Come so io (così egli) se quest'anima che pensa sia realmente una, oppure se ella abbia parti? *Io non vedo affatto quest'anima.....* Lungi dall'apprendere per mezzo dell'anima mia, che cosa sia l'essere *uno*, avviene al contrario, che per mezzo dell'idea chiara che ho dell'unità, esamino se l'anima mia sia una o divisibile.

« L'anima da un'altra parte ha almeno una composizione successiva di pensieri, de'quali l'uno è molto differente dall'altro. Io concepisco un'unità infinitamente più una, se mi è permesso di parlar così. Io concepisco un essere, che non cambia mai affatto di pensiero, che pensa sempre tutte le cose insieme, ed in cui non si può trovare alcuna composizione nè tampoco successiva. È senza dubbio questa idea della perfetta e suprema unità, che mi fa tanto cercare qualche unità negli spiriti ed ancora ne' corpi. Questa idea incessantemente presente nel fondo di me stesso è nata con me; essa è il modello perfetto sul quale io cerco dappertutto qualche copia imperfetta dell'unità. Questa idea di ciò che è uno, semplice ed indivisibile per eccellenza, non può essere altro che l'idea di Dio (1). »

Le ragioni addotte sono di niun valore: *Io non vedo*, dice il filosofo citato, *l'anima mia*: questa proposizione è falsa ed antifilosofica; dileguiamo gli equivoci: se col vocabolo *vedere* s'intende la visione degli occhi, intendesi un'assurdità: gli occhi non vedono alcuna cosa, ma è lo spirito che vede per mezzo degli occhi. L'anima non si vede per mezzo degli occhi, ma si vede per sè stessa;

(1) *Op. cit., art.* 62.

poichè essa percepisce immediatamente sè stessa, e questa percezione interiore ed immediata può eziandio chiamarsi *visione immediata di sè stesso.*

Per mezzo dell'idea che abbiamo dell' unità, continua Fénélon, esaminiamo se l'anima sia una. Se noi, io rispondo, ritroviamo l'unità nell'anima, noi dunque vediamo l'anima, ed in essa l'unità; perchè dunque non si può prendere la nozione dell'unità da questa visione interiore che l'anima ha di sè stessa?

L'anima, soggiunge il filosofo citato, ha una composizione successiva di pensieri, de' quali l'uno è molto differente dell'altro. Ma questa moltitudine di pensieri, io replico, sia successiva, sia simultanea, si sente nel semplice, e non può sentirsi che nel semplice, La coscienza di tal moltitudine sarebbe impossibile, se l'anima fosse semplice. Nella coscienza di questa moltitudine s'include la coscienza del centro che la riunisce.

Io, dice in ultimo luogo lo stesso filosofo, ho l'idea di una suprema unità, la quale non si trova nell' anima. Questa nozione della suprema unità, io rispondo, non può dunque dedursi dalla coscienza di sè stesso. È questa la sola illazione legittima che può inferirsene. La nozione della suprema unità risulta, come vedremo a suo luogo, dalla combinazione della nozione dell' unità che riceviamo dal senso interno, colla nozione dell'infinito, la quale è un prodotto della sintesi.

Si può fare contro la dottrina precedente la seguente obbiezione. L'idea dell'unità assoluta o metafisica è un'idea essenziale all'intendimento, e Genovesi la chiama con ragione *idea naturale*; se questa idea deriva dal sentimento interiore del *me*, come noi pretendiamo, dovrebbe seguirne che ogni uomo conoscesse la semplicità del soggetto pensante; che l'idea dello spirito fosse un'idea di cui non dovrebbe essere privo ciascun uomo. Ciò intanto è contrario all'esperienza: non solamente il volgo degli uomini non ci mostra di avere la nozione della sostanza spirituale,

ma molti filosofi sostengono che noi non abbiamo del semplice che un' idea negativa.

Rispondo a questa obbiezione osservando, che non tutto quello che è nella coscenza è nell' attenzione.. È certo che l' *io* nella nostra coscienza è *uno*, e da questo sentimento deriva la nozione dell'*unità* metafisica. Ma è certo ugualmente, che il sentimento del proprio *me* si associa a quello del proprio corpo, e che questa associazione diviene necessaria; perciò l' anima non può immaginarsi senza l' estensione: da ciò avviene che coloro, i quali sono schiavi della loro immaginazione, non possono persuadersi che l' anima sia priva di estensione: e sono in una certa impossibilità d' intendere, che può esistere qualche cosa senza estensione.

Sin da' primi momenti che esciamo alla luce, i nostri bisogni dirigono la nostra attenzione al di fuori di noi, e questa direzione si oppone all' attenzione sul nostro essere. Ora, quest' ultima attenzione si richiede per la conoscenza del proprio essere. Ma malgrado tutti questi ostacoli per la conoscenza del *me* semplice, si osserva che tutti gli uomini distinguono l' *io* dal proprio corpo.

L' idea dell'*unità numerica* è l' idea semplice e generale di qualunque unità, in quanto questa si riguarda come separata dalle altre.

Una quistione importante qui si presenta: *L' idea dell' unità è essa oggettiva o soggettiva?* Abbiamo veduto che questa idea riguardo alla sua origine, è oggettiva, poichè deriva dalla esperienza interiore. Riguardo poi al suo valore può dirsi che l' idea dell' unità metafisica del *me* è pure oggettiva; poichè quando si dice che l'*io*, il quale è il soggetto d' inerenza delle diverse nostre modificazioni, è *uno*, si esprime una relazione reale, non semplicemente logica, fra l' incalcolabile varietà delle modificazioni nostre ed il soggetto d' inerenza di esse.

Riguardo poi all' unità che attribuiamo a' corpi si può cercare: *Evvi qualche cosa al di fuori del pensiero e nel-*

l'oggetto che determina l'intelletto a riunire in una certa unità sintetica alcuni suoi pensieri?

Allorchè io riguardo come *uno* un corpo, quell'*uno* è un aggettivo metafisico, che denota un mio modo di percepire o di pensare un dato corpo. Ma questo mio modo di pensare quel dato corpo ha un fondamento nell'oggetto, ed è relativo al bisogno attuale dello spirito nella meditazione. Cambiandosi questo bisogno, ciò che io riguardava come uno lo riguarderò come *moltiplice*, e gli attribuirò la *pluralità* invece dell'unità. Nella lezione LXXI ho mostrato i tre segni coi quali noi distinguiamo il corpo *nostro* da' corpi esterni che circondano il nostro corpo. Allorquando ho bisogno di conoscere il commercio dell'anima col *fuor di sè*, sono costretto di separare dalla immensa varietà dei corpi, un corpo con cui l'anima ha un commercio immediato, e riguardare questo corpo come uno. Questa unità fisica, che io attribuisco al corpo umano, è una veduta del mio spirito, ma un fondamento nel corpo umano. Se voglio poi acquistare una conoscenza distinta di questo corpo umano, io sono obbligato di riguardarlo come moltiplice, non più come uno, e di dividerlo in capo, in tronco ed in rami.

Le operazioni meditative dell'analisi e della sintesi sono dirette dalla volontà. Se vogliamo acquistare una cognizione distinta di un oggetto, cominciamo dal separarlo dagli altri, che insieme si possono a noi presentare: questa separazione è richiesta dalla limitazione delle nostre facoltà, le quali non possono abbracciare con una sola operazione un soggetto molto vasto, ed hanno bisogno per farlo di operazioni ripetute. Ma se l'oggetto è troppo vasto ancora, dobbiamo separare una sua parte dalle altre, e così di séguito. Le unità sintetiche sono unità condizionali, e sono relative al principio dell'analisi ed al termine della sintesi.

Noi attribuiamo l'unità fisica a' corpi particolari, alle specie ed a' generi. Consideriamo un poco il procedimento

del pensiero in queste funzioni. Io osservo alcuni corpi naturali, fra le parti de' quali trovo una certa coesione. Le più grandi masse di materia che hanno una coesione fra le loro parti, io le chiamo *corpi totali del mondo*. Tali sono gli astri che miro nelle volte azzurre de' cieli, e la nostra terra. Ciascun astro si riguarda perciò da me *uno*, e come uno si riguarda il globo terrestre. Questa prima riflessione mi presenta prima l'unità, e poi la pluralità. Questi corpi totali hanno un' unità fisica *naturale*, poichè la coesione fra le loro diverse parti è naturale: essi sono tutti naturali, non fattizi. Tali sono ancora i diversi individui del regno animale e quelli del regno vegetabile. L' unità fisica, che io attribuisco a tali corpi, ha un fondamento nella natura, perciò la chiamo *unità fisica naturale*. Ma vi è una unità fisica *artificiale*, ed è quella che noi attribuiamo alle opere dell'arte umana, come agli edifizi, alle navi, agli istrumenti, ec. Questi oggetti, sebbene fattizi, sono eziandio reali; e siccome fra le diverse parti di questi corpi fattizi vi è una certa coesione, ed inoltre ciascuna parte è stata posta con un fine, così l'unità fisica, che attribuiamo a tali corpi particolari ha pure un fondamento oggettivo.

I metafisici distinguono eziandio l'*uno per sè* e l'*uno per accidente*. Il primo è quello fra le cui parti avvi coesione: il secondo è quello fra le cui parti non vi è alcuna coesione. Un esercito è uno per accidente. Un monticello di grano è pure uno per accidente.

Coll' idea della specie lo spirito riconduce all' unità le varie percezioni degl' individui. Coll' idea del genere egli riconduce all' unità le varie percezioni delle specie; e così avviene che lo spirito, secondo il bisogno, riguarda come uno ciò che avea riguardato come moltiplice, e come moltiplice ciò che aveva riguardato come uno.

Riguardo al fondamento di queste unità universali, rimando il mio lettore alla distinzione delle due classificazioni, una naturale, artificiale l'altra, spiegata nella lezione CVII.

Leibnizio ha osservato che nel letame degli scolastici vi è oro occulto. Questa osservazione è giusta, non ostante che il filosofo alemanno, occupato a prender solamente l'oro dagli scolastici, vi abbia non poche volte preso eziandio del letame. È certo che un pensatore può prendere molte occasioni dalle quistioni mosse dagli scolastici, di risolvere problemi importanti filosofici, e così perfezionar la filosofia: uno di questi problemi importanti è il distinguere accuratamente ciò che avvi nelle nostre conoscenze di oggettivo, e ciò che vi è di soggettivo. Noi abbiamo chiesto: *La nozione dell' unità metafisica è dessa oggettiva o soggettiva?* Abbiamo risposto dicendo, che essa è oggettiva tanto riguardo alla sua origine, quanto riguardo al suo valore. Ma ecco una difficoltà che merita di essere sciolta. Quando noi diciamo che l' anima è semplice, diciamo che essa è *indivisibile*. Ma che cosa mai comporta questo vocabolo *indivisibile*, se non che la privazione o l'impossibilità della divisione? Ora, questa nozione è una nozione negativa, e tutte le nozioni negative sono soggettive riguardo al loro valore; esse non sono semplici vedute dello spirito: la nozione dunque (si può concludere) dell'unità metafisica è soggettiva, e da ciò può legittimamente inferirsi che noi non abbiamo del semplice che una nozione negativa. Ecco ciò che trovo su questa materia in uno scolastico da me letto, dopo aver meditato e stabilito la mia dottrina sulla nozione dell' unità: « Jam probavimus nos esse unum; « hic determinandum est, quid et qualis sit est quid et « qualis sit illa unitas, a qua unum dicitur. *An scilicet « aliqua formalitas positiva ipsi superaddita, an vero « sola privatio, aut negatio divisibilitatis* » Ecco la quistione scolastica, la quale ci offre l'occasione di distinguere nella supposta materia l' oggettivo dal soggettivo. Ecco la soluzione scolastica della proposta quistione: « *Unitas est formalitas positiva enti superaddita* ... Ratio « realis positiva debet habere proprietates reales et posi- « tivas: sed ens ut sic, est ratio realis positiva. Ergo

« illius proprietates debent esse reales et positivæ. *Subsumo* :
« atqui unitas est proprietas entis: ergo debet esse ratio
« positiva. »

Questo ragionamento è falso, perchè esso confonde le proprietà reali colle proprietà logiche. Se dico: *L'essere A è simile all'essere B*, questa proposizione esprime una proprietà logica dell'essere *A*, la quale è la similitudine.

Lo scolastico Frassen, a cui appartiene ciò che ho trascritto segue così: « Omnis repugnantia alicui inexi-
« stens necessario importat aliquid positivum ex quo sequi-
« tur; sed unitas transcendentalis est indivisio ipsius entis,
« seu repugnantia quam habet ens quodlibet, ut constet
« partibus realiter separatis, aut nullam unionem ad in-
« vicem habentibus; ergo unitas transcendentalis neces-
« sario importat aliquid positivum in ente, in quo consi-
« stit talis repugnantia. *Maior constat*; repugnantia enim
« est alicujus repugnantia, non alicujus negativi; ergo
« alicujus positivi. Confirmatur ex eodem doctore (Scoto):
Nulla imperfectio repugnat alicui, nisi propter aliquid
« *positivum in eo* : *quia nulla imperfectio, repugnat ali-*
« *cui, nisi propter aliquam perfectionem, quæ est ali-*
« *quid positivum, et entitas positiva, sed dividi est quæ-*
« *dam imperfectio, et ideo non potest competere naturæ*
« *divinæ*. Ergo divisio quæ repugnat enti ratione uni-
« tatis, *supponit ipsam unitatem tanquam aliquid posi-*
« *tivum*. »

In questo brano vi è dell'oro. Eccone un altro, in cui avvene pure « Dices 1. Unitas dicitur *indivisio entis* in
« se: sed indivisio est negativum, est enim mera negatio
« divisionis. Ergo unitas est aliquid negativum.

« *Distinguo majorem*. Unitas dicitur indivisio, ita ut
« sit formaliter tantum negatio divisionis, *nego* ita ut
« sit formaliter sit aliquid positivum ex quo consequatur
« illa negatio divisionis, *concedo*: licet enim hæc unitas
« exprimatur nomine negativo, non tamen inde sequi-

« tur ipsam esse quid mere negativum; alias infinitum,
« incorporeum, invariabile essent quid pure negativum
« quod nullus philosophorum admiserit.

« Idcirco autem, inquit Alensis, unum per indivisibile
« exprimimus, quia cum unum sit ignotius nobis, quem
« multitudo, et indivisibile quam divisibile, idcirco unum
« exprimimus per negationem et privationem. Sicut a
« pari licet incorporeum magis dicat aliquid positivum
« quam corporeum, quia res incorporeæ habent esse
« magis firmatum et invariabile; attamen quia corporalia
« sunt nobis magis nota, quam incorporalia, ideo nomi-
« namus ista per nomen positivum, illa autem per nega-
« tionem. »

La nozione d' invisibilità è una veduta dello spirito; essa ha, in conseguenza, come tutte le altre nozioni soggettive un fondamento oggettivo. Questo fondamento consiste, come abbiamo detto, nella relazione fra la sostanza dell'anima e le diverse modificazioni di lei: relazione che non conosciamo nella sua vera natura, poichè ignoriamo l' essenza dell'anima, e l'azione è per noi incomprensibile. Ma è una immaginazione scolastica quella che riguarda l'unità come una realtà aggiunta alla sostanza dell'anima, ed eccovi su tal proposito un altro brano dello scolastico citato, nel quale non si trova che letame, senza alcun acino di oro: « Dices 2. Omnis formalitas positiva est ens
« formaliter; ergo si unitas esset quid positivum, adde-
« ret ens supra ens quod est nugatorium.

« *Distiguo antecedens.* Omnis formalitas positiva est
« ens vel, quidditativum, vel qualificativum. *Concedo*:
« est ens quidditativum solum, *nego.* Ad consequentiam
« dico unitatem addere supra ens aliquid qualificativum,
« quia est proprietas qualificans ens in se, sicut risibile
« qualificat hominem.

« *Dices* 3. Seclusa per impossibile vel possibile unitate
« ab ente, ens esset vel indivisum vel divisum: si pri-
« mum esset unum se ipso, et consequenter frustranea

« esset illa formalitas positiva: si secundum; ergo non
« esset ex natura sua conceptus simplicissimus.

« *Respondeo* in hac hypotesi, ens nec foret unum for-
« maliter, nec diversum formaliter; non foret unum quia
« careret unitate, a qua tale denominaretur, non etiam
« divisum, quia careret partibus costituentibus: sed esset
« unum radicaliter, seu radix a qua profluerent unitates:
« proprietates enim essentiis profluunt. Sicut a pari homo
« secluso risibili, nec esset risibilis formaliter, nec bin-
« nibilis, sed tantum risibilis radicaliter (1). »

Ma dell'idea dell'unità abbiamo discorso abbastanza.

Spesso ho dimandato a me stesso: I vocaboli *essenza*, *essere*, *soggetto*, *sostanza* indicano essi cose in sè diverse? I metafisici mi presentano espressioni tali, da farmi sospettare che essi vogliono denotare cose in sè distinte. *L'essenza è la forma intrinseca della cosa per la quale la cosa è tale piuttosto che un'altra.* È questa la definizione dell'essenza che ci dà l'abate Genovesi. L'essenza sembra qui distinta dalla cosa, il che è falso. Ponendo l'ente *A* si pone l'ente *A*, e non è necessario porre un'altra entità per la quale *A* sia precisamente *A* e non *B*. Questa entità sarebbe o indentica con *A*, o diversa: se identica, si raddoppierebbe la difficoltà; se diversa, come un'entità diversa da *A* farebbe che *A* fosse *A* e non *B*?

Gli oggetti, che l'esperienza ci manifesta, si presentano a noi come soggetti modificati. Lo spirito nostro perciò anche quando concepisce l'essere ossia la sostanza, la suole dividere in due idee, delle quali considera l'una come il soggetto, e l'altra come la qualità inerente allo stesso soggetto. Così considera sovente l'uomo come il soggetto dell'umanità, *habens humanitatem*, e per conseguenza come un soggetto modificato. Ora, l'umanità è il costituitivo intero dell'essere o della sostanza dell'uomo, e perciò il soggetto dell'umanità è la stessa cosa

(1) *Frassen*, de unitate entis.

dell' umanità. L'essere perciò si considera come il soggetto dell' essenza, quantunque il soggetto dell'essenza e l' essenza sieno la stessa cosa. Il filosofo nell'analisi delle nozioni deve porre tutta l' attenzione a non confondere i nostri modi di pensare gli oggetti, colle proprietà reali di questi. I metafisici ci annunciano come una gran verità, *che niun ente può esser privo della sua essenza*; ciò non importa altra cosa se non che lo spirito è nella impossibilità di unire in una nozione l'ente ed il non ente, ciò è un' espressione del famoso principio di contraddizione; ma i metafisici, dicendo che niun essere può esser privo della sua essenza, danno occasione di pensare, che l'essere e l'essenza dell'essere sieno due entità distinte.

Gli ontologi cadono spesso nel vizio di riguardare i nostri modi di pensare gli oggetti come entità esistenti negli oggetti medesimi. Un medesimo ente, dice il volfiano Baumeistero, può esser considerato sotto diversi riguardi: questi diversi riguardi inferiscono in uno e medesimo ente ancora un' essenza diversa. L'uomo, per cagion di esempio, può esser considerato come animale, e sotto un tal riguardo ha una essenza particolare; può eziandio essere considerato come uomo, e sotto questo aspetto ha un' altra essenza: può essere pensato come creatura, ed è così necessaria una nuova essenza: finalmente può essere concepito come ente, e sotto tal riguardo non ha quell' essenza che ha come uomo, come animale, come creatura. Tutto ciò è vero, ma bisogna guardarsi di effettuare queste astrazioni: non bisogna credere che in un individuo l' essenza della specie sia distinta da quella dell'individuo e da quella del genere, con una distinzione oggettiva, oltre una distinzione logica. È assurdo, per cagion di esempio, di pensare che il mio spirito abbia un'essenza che lo costituisce *essere semplice*, un'altra che lo costituisce *essere semplice sensitivo*, un'altra che lo costituisce *spirito umano*, ed un' altra finalmente, che lo costituisce il *mio spirito particolare*. Il mio spirito

è la stessa cosa dell'essenza del mio spirito, e questa essenza è il mio essere particolare, semplice ed indivisibile. « Bisogna dire che i generi non sono limitati alle specie, se non che dal lato dell'intendimento, e che per conseguenza allorchè l'*essere* è limitato a Dio, alla creatura, alla sostanza, all'accidente, questa contrazione non si fa per l'aggiunzione di qualche entità a quella che corrisponde al concetto formale di *essere*, ma per l'aggiunzione di un concetto ad un concetto; poichè nell'oggetto stesso la stessa entità, che è *essere*, è eziandio sostanza, corpo, o spirito, finita o infinita, indipendente ec. (1). »

Gli scolastici avevano giudiziosamente conosciuto, che la quistione fondamentale in filosofia è quella che riguarda la realtà delle nostre conoscenze: e che, in conseguenza, è quella di trovare il passaggio fra la ragione del nostro pensiero ed il sistema degli esseri, che sono fuori del nostro spirito, ad oggetto di stabilire fra queste due regioni un commercio, un legame, senza di cui non è possibile la scienza. Ma, traviati dalla massima di Aristotile che non vi ha scienza se non che delle cose necessarie ed universali, e dagli esempi de' suoi commentatori, essi cercarono questo passaggio nelle idee le più universali, all'apice di tutte le attenzioni, invece di seguire l'indicazione naturale, che Aristotile stesso aveva insegnato, allorquando aveva mostrato come le nozioni generali derivino dalle nozioni individuali. Essi cercarono dunque di innalzarsi al più alto universale: ed arrivati alla nozione dell'*ente*, credettero il problema risoluto. Essi dunque non partirono da un fatto primitivo, ma da un'idea universalissima: e dovettero supporre gratuitamente la realtà di questa idea. Ma questa idea era un'idea universalissima; quindi furono obbligati a riguardare come esistenti gli universali.

Ma era necessario di far derivare da questa nozione

(1) *Payle*, Metaf. gen. 1. *p.*, *cap.* 1.

primitiva tutte l'esistenze particolari, e farle derivare *a priori*? Si concepì l'ente come dotato di un'entità che lo fa esser tale piuttosto che un altro: a questa entità si diede il nome di *essenza*. Dall'essenza si sono concepite derivare tutte le qualità secondarie, che si sono chiamate *attributi* o *formalità* quando sono costanti, *modi* quando sono variabili.

Ma che cosa è l'*ente*?

Lo scolatico da me più volte citato risponde: « Cum « objecta scientiarum debeant esse certa, ideoque perpe- « tua, ac proinde ab existentia, quæ est contingens ab- « strahentia: hinc usus philosophorum jam invaluit, ut *ens* « pro nomine substantivo significante id quod est, vel esse « potest, usurparetur (1).

Da questa definizione doveva seguire che l'essenza dell'ente si facesse consistere nella possibilità intrinseca, ed a questa dovette concepirsi come aggiunta l'esistenza. Si pensò perciò di far derivare l'esistenza in generale dalla possibilità intrinseca. Gli accidenti sono ancora enti, perciò debbono avere la loro essenza. Si dava a queste essenze il nome di *quiddità*; si domandava perciò se ciascun individuo ha una *quiddità* differente da quella della specie e da quella del genere; gli scotisti hanno risposto affermativamente a questa domanda; secondo questi filosofi dunque Pietro ha la sua *Petreità*: « Petreitas supponit naturam humanam, ut ipsi adveniens constituat Petrum, (Frassen). » Dalla dottrina scotistica sugli universali segue, come l'ha bene osservato Genovesi, l'esistenza di una sola sostanza nel mondo, di cui tutti gli esseri che a noi si mostrano come singolari non sono che modificazioni. In fatti noi abbiamo la idea universale di *ente*. L'ente universale esiste dunque positivamente, secondo Scoto, in tutti gli individui, non sono, in conseguenza, che aggiunzioni o modificazioni dell'ente universale.

(1) De ente secundum se.

È da osservarsi che il principio invocato da Scoto per sostenere il suo errore, è l' istesso di quello invocato dal dommatismo cartesiano. Io ho, disse Scoto, una idea chiara dell' universale; esso è dunque esistente.

« Hic locus est in quo Scoti pudere non possit. Sed « utcumque ejus argumenta considerentur, id illi est cer- « tum, rerum species *esse communes quasdam naturas,* « *non a singularibus separatas*, in quo ille, secun- « dum Aristotelem Platonem reprehendit, *sed in sin-* « *gularibus existentes*, *ita tamen ut habeant suum esse* « *reale distinctum ab esse numerali singularium*: id enim « *esse*, inquit intelligo: naturam communem percipio; « at quod intelligitur intellectum præcedat necesse est: « quod enim non est, id ne intelligi quidem potest. Quasi « scilicet possibilia non intelligantur; quasi nihil sit quod « intellectus non plerumque sibi confingat. Nec necessa- « rium est ut longius exempla petamus, naturas com- « munes intelligebat Scotus, quæ nullibi sunt nisi in in- « tellectu. Quod si istud argumentum quidquam habet « ponderis, conficietur et genera esse natura reales ac « communes, ipsum tandem ens. Quam nihil existat quod « non sit ens, *unum ens erunt* omnia, illud nempe, quod « cum tota pugnat natura rerum (1). »

Questa genesi degli errori ontologici degli scolastici è molto importante. Essa ci mostra come un metodo vizioso di filosofare produca errori che desolano l' impero della vera filosofia.

Al risorgimento delle scienze, questi errori non sono stati tutti abbandonati. Cartesio ne abbracciò alcuni; la definizione che egli dà della filosofia, che fa consistere nella cognizione de' principii, è la stessa di quella di Aristotile trapassata negli scolastici: il suo canone, che fonda la realtà di una cosa nella percezione chiara di essa, è lo stesso del principio invocato di Scoto, per l' esistenza

(1) *Genovesi*, metaf. lat., 1. *par.*

degli universali fuori dell' intelletto. La filosofia leibniziana e wolfiana è stata eziandio lordata da questi errori: noi vediamo che essa fonda l'esistenza di Dio nella intrinseca possibilità di questo essere sovrano: che ardisce di definire l' esistenza pel *compimento della possibilità*, ec., ec. Ciò che questa filosofia insegna sullo stesso argomento che ci occupa, fa vedere la confusione dei modi del nostro pensiero colle realtà o entità delle cose in sè.

Gli scolastici hanno molto disputato sul *principio dell' individuazione.* Partendo essi, come abbiam osservato, dalla nozione universalissima dell' ente, non potevano giungere alla nozione dell' individuo, se non aggiungendo concetto a concetto; e siccome credettero, che questo ordine logico e sintetico di classificazione delle nostre idee corrisponder dovesse esattamente alla genesi dell' essere reale, così insegnarono, che il genere divenisse specie per l' aggiunzione di una qualche entità a quella del genere; e che la specie divenisse individuo per l' aggiunzione di qualche entità a quella della specie: a questa ultima entità diedero il nome di *principio d' individuazione.* « Principium individuationis, seu unitas individuali cujuscum« que rei *est aliqua entitas positiva realiter indistincta,* « *sed distincta formaliter a natura, quæ individuatur,* « *et hæc dicitur differentia individualis* (1).

« Rationale enim supponit animal, ut cum ipso con« stituat hominem, et Petreitas supponit naturam huma« nam, ut ipsi adveniens constituat Petrum (2). »

Ma la dottrina wolfiana sul principio di individuazione è forse diversa dalla dottrina scotistica, e non è forse la stessa sebbene espressa con altri vocaboli? Ecco ciò che scrive Wolfio: « Per *principium individuationis* intel« ligitur ratio sufficiens *intrinseca* individui. Scholastici

(1) *Frassen,* de differentia individuali.
(2) *Id. ib*

« idem venit nomine *Hæcceitatis*. Quamobrem per prin-
« cipium individuationis intelligitur cur ens aliquod sit
« singulare. *Principium individuationis est omnimoda*
« *determinatio eorum, quæ enti actu in sunt.*

« Inserviunt propositioni illustrandæ exempla entium
« mathematicorum numerorum in primis ex aliis deter-
« minandorum, cum in aliis intrinsecæ determinationes
« non æque pateant, ut ipsi veluti oculis manifestum sit
« *quomodo ens ex statu universalitatis in statum actua-*
« *litatis producatur* (1). »

Le ultime parole che ho segnato, mostrano evidentemente al contemplatore dello spirito umano la sorgente dell'errore ontologico: l'essere si suppone nello stato di universalità, e da questo stato il cava fuori e lo conduce allo stato di attualità o di esistenza il principio di individuazione: questo principio è dunque una entità, una cosa positiva, poichè produce l'individuo. Noi abbiamo due modi di giungere alle idee individuali: uno è l'esperienza, ossia l'attenzione a ciò che percepiamo per mezzo de' sensi esterni o del senso interno: l'altro è per mezzo della sintesi, cioè partendo da un concetto universale, ed aggiungendo concetto a concetto, giungere alle determinazioni che distinguono un individuo da un altro: così partendo dall'idea specifica di uomo, ed aggiungendo a questa la determinazione del tempo in cui l'uomo che io penso nacque, cioè riguardando l'oggetto della mia idea specifica come esistente, e come incominciando ad esistere in un dato tempo, in un dato luogo, per mezzo di un tal padre e di una tal madre, avente un corpo di una data altezza e di una data forma, avente il nome di Cicerone, avendo il diritto della cittadinanza romana, essendo stato console, essendo stato oratore o filosofo, ed avendo altre circostanze particolari, io mi formo per sintesi l'idea individuale di *Cicerone*. Questi due modi

(1) Ontol., § 228 e 229.

di acquistare le idee degl' individui si osservano attualmente in noi: il primo ha luogo quando alcuni individui ignoti cadono sotto i nostri sensi; il secondo ha luogo nelle idee che acquistiamo di quegli individui, che non sono mai caduti sotto i nostri sensi, come sono tutti i personaggi che hanno vissuto in tempi anteriori al nostro, o che vivono in luoghi ove noi non siamo. Se, per cagion di esempio, mi è stata rubata una borsa di danaro, ed io non conosco il ladro, se alcuno che lo conosce mi dà i segni per rinvenirlo, io acquisterò un' idea particolare di questo ladro in un modo sintetico. Le idee nondimeno che ci danno questi due modi degl' individui non sono perfettamente identiche. Ma è un errore il confondere il modo sintetico di formarsi le idee degli individui colla genesi reale di questi individui. Inoltre, questo modo sintetico di formarci le idee degli individui, non è il modo originario con cui noi acquistiamo le nozioni particolari, poichè questo modo suppone già alcune nozioni universali.

Ci è impossibile di formarci idee esatte delle cose senza distinguere in esse la specie, il genere e le determinazioni particolari o individuali; ma non bisogna dimenticarsi che queste separazioni sono meramente intellettuali, richieste dalla limitazione del nostro spirito: non bisogna obliare che il nostro modo di pensare gli oggetti, non sempre corrisponde a realtà in sè stesse.

Certe quistioni sono fondamentali in filosofia: tale è pei pensatori profondi la quistione antica sugli universali; questa quistione non è ancor terminata: essa rinasce sempre che si medita sulla realtà delle conoscenze umane. Io ho osservato che il dommatismo suole ammettere in fatto, quantunque neghi colle parole, la realtà degli universali fuori dello spirito; che lo scetticismo ed il sensualismo adottano l' opinione de' nominali; e che la filosofia, la quale si allontana egualmente dai due estremi enunciati, adotta l' opinione de' concettualisti. Non sia

discaro a' miei lettori, che io presenti loro qualche altra osservazione su questa materia. Riguardo all' esistenza dell' universale, o della natura comune, gli scolastici che l' ammettevano erano di diversa opinione: alcuni ammettevano questa natura comune unica di numero; altri moltiplicavano questa natura comune secondo il numero degli individui. Così la natura umana era, secondo i primi, una realtà unica in tutti gli uomini: secondo gli altri essa era moltiplice secondo il numero degli uomini particolari; nel primo modo la natura comune si diceva *comune positivamente*, nel secondo *comune negativamente.*

Gli scotisti ammettevano questa natura comune a *parte rei* realmente e positivamente: « Probabilius est naturam communem, et unitatem formalem reperiri positive in rebus, indipendenter ab intellectus opera. Petrus et Paulus ratione humanitatis, vel sunt divisi essentialiter, vel non; si non ergo sunt unum essentialiter, et consequenter natura ipsis communis est una; si sic ergo sunt diversæ essentiæ, et consequenter aliquis eorum non est essentialiter homo, quod est absurdum.... Petrus et Paulus conveniunt in modo operandi: ergo habent principium operandi commune; sed illud principium operandi, utique commune, non aliud est quam essentia utrique communis (1). »

Questa natura comune si chiamava *unità formale*, e gli scolastici la distinguevano dall' *unità numerica*, che conviene agli individui, e dall' *unità universale*, che si attribuisce alle idee universali.

Si domandava *se gli universali erano esistenti avanti la cosa, nella cosa*, o *dopo la cosa*. Secondo alcuni, Platone ammetteva le idee separate dalla suprema intelligenza; queste idee erano gli universali avanti la cosa: esse erano i modelli che la suprema intelligenza ebbe presenti nel produrre il mondo.

(1) *Frassen*, de unitate formali.

I peripatetici hanno ammesso l' universale *colla cosa e nella cosa*, e l' hanno ammesso ne' due modi spiegati di sopra, cioè o positivamente o negativamente. Essi hanno eziandio ammesso l' universale *dopo la cosa*, ma lo hanno riguardato come un prodotto dell' intelletto; questo è *l' universo completo*, cioè separato da tutte le determinazioni particolari , e concepito nella sua sola universalità.

L' esposizione delle diverse opinioni degli antichi sugli universali fa vedere, che sebbene i moderni abbiano creduto di dover rigettare l'opinione de'realisti, pure l'hanno nel fatto adottata; basta leggere il § 56 della logica latina di Wolfio: in questo paragrafo l' autore citato scrive: « *Genera et species non existunt nisi in individuis... Cum* « ea omnia quæ in notione speciei continentur, *in sin-* « *gulis individuis ad eam pertinentibus actu dentur*; « *species in singulis individuis existit*, etc.

Un concettualista avrebbe detto : *Genera et species non existunt, nisi in intellectu, et post operationem intellectus;* ed un nominale avrebbe detto: *Genera et species non existunt nisi in vocibus.*

Gli ontologi si vedono incessantemente occupati a porre realtà chimeriche. Essi hanno immaginato nella essenza gli *essenziali*, e fecero consistere l'essenza nell'unione degli essenziali. Secondo Wolfio ciascuno essenziale non è determinato dagli altri, e può sussistere indipendentemente dagli altri. Ma se la cosa è così , non si richiede alcuna unione di essenziali per costituire un soggetto; anzi è impossibile, che più essenziali costituiscano un soggetto unico. Questi stessi metafisici, che ci parlano di questa unione di essenziali, c'insegnano insieme la semplicità della sostanza. Ora come sarebbe semplice ciò che risulta dall' unione di più cose sussistenti? L' unione dunque di più essenziali, per costituire l' *essere* è in contraddizione colla dottrina della semplicità della sostanza.

Ma che cosa diremo di quella moltiplicità di attribu-

ti, che gli ontologi attribuiscono all'ente? Si può proporre la quistione così: *Il costante nell' essere è la sola sostanza oppure bisogna eziandio ammettere alcune qualità costanti che si chiamano attributi?* A me sembra che il solo costante nell' essere sia la sostanza. È vero che noi scorgiamo alcuni modi di essere; che ci sembrano gli stessi nelle cose; ma questa identità non è una identità numerica, ma specifica. Noi qualifichiamo i corpi secondo le sensazioni che essi ci destano; queste sensazioni sono prodotte da alcuni moti, e questi moti, sebbene ci presentano una identità specifica, sono diversi di numero, e perciò sono passaggieri, e non permanenti. Il latte, per cagion di esempio, ci si mostra costantemente bianco; ora questa costante bianchezza, che noi attribuiamo al latte, non è che una serie non interrotta di moti della stessa specie, che il latte produce sulla luce che esso riflette. Lo stesso deve dirsi del suo peso specifico, del suo odore, del suo sapore, della sua qualità nutritiva. Lo spirito umano è sensitivo: egli ha l' attributo della sensibilità: ciò vuol dire che esso sperimenta in sè varie modificazioni passive che sono numericamente diverse, e che hanno un' identità specifica; se poi per *sensibilità* si vuole intendere, il principio che sente, o il soggetto delle sensazioni, allora la sensibilità non è un attributo, ma è l'essere stesso di cui la sensazione è un modo di essere. L' uomo è *razionale*; ciò significa che l'uomo fa certi atti che si chiamano ragionamenti, i quali quantunque numericamente diversi, sono identici specificamente.

La costanza delle qualità consiste dunque in certi modi della stessa specie, ma numericamente diversi: questi modi particolari sono tutti passaggeri. Ma la sostanza è permanente; ed essa dimorando numericamente la stessa riceve successivamente varie modificazioni, anche contrarie l'una all'altra. Questi modi costanti, che si osservano in molti individui, ci conducano alle idee delle specie; ed essi si chiamano eziandio *modi essenziali* a differenza

degli altri modi, che non ravvisandosi in tutti gl' individui della specie si chiamano *modi accidentali*: così la *razionalità* è un modo essenziale alla specie umana, laddove l'*esser geometra* è un modo accidentale. Gl' individui debbono pure avere i loro modi essenziali, sebbene sia difficile assai il ravvisarli, ed i loro modi accidentali.

Si cerca; *la sostanza è essa anteriore di natura all' accidente?*

Hò osservato che la sostanza mutabile non può aver esistenza senza l'accidente; perciò per tal riguardo, la sostanza mutabile non può concepirsi esistente senza concepirsi determinata dalle modificazioni. Ma l'idea di modificazione è un' idea relativa, la quale suppone l' idea di sostanza. Nella lezione LXXX ho osservato, che i nomi aggettivi significano direttamente il soggetto ed indirettamente la qualità. Nel principio, cioè nella creazione delle sostanze mutabili, Iddio creò insieme colle sostanze le loro modificazioni; ma nel seguito le modificazioni attive hanno avuto esistenza per la causalità delle stesse sostanze di cui sono modificazioni, e le modificazioni passive per la causalità delle sostanze esterne alla sostanza cui le modificazioni appartengono. Inoltre, l' idea di sostanza è un'idea assoluta, e nell' idea generale di sostanza non si contiene la necessità di esservi modificazioni nella sostanza. Per tali ragioni possiamo dire, *che nell' ordine logico delle nostre idee, l' idea di sostanza è anteriore a quella di modificazione e di accidente.*

LEZIONE CXII.

DELLA CAUSA EFFICIENTE E DELL' EFFETTO.

Abbiamo osservato che la nozione della causa efficiente è una delle nozioni essenziali all' umano intendimento. Abbiamo pure fatto, nella prima parte della psicologia,

alcune importanti osservazioni sull'*azione* e sulla *passione*. Ma non possiamo tralasciare di trattar qui di proposito la dottrina della *causalità*.

La *causa efficiente* è ciò che produce qualche cosa: la cosa prodotta si chiama *effetto*. La *causalità* consiste nel produrre qualche cosa. Il produrre qualche cosa si chiama *azione*. La causalità consiste dunque nell'azione. L'effetto si chiama eziandio *termine dell'azione*.

La causa efficiente si chiama pure *agente*. Quando il termine dell'azione è una modificazione dell'agente. allora l'azione si chiama *azione immanente*; quando poi è una modificazione di un essere diverso dall'agente, l'azione si dice *transuente*. Aveva dato queste nozioni a' miei lettori nella prima parte della psicologia; qui ho dovuto richiamarle.

Gli editori dell'Enciclopedia francese ci annunciano come un capo d'opera di metafisica l'articolo *agir* dato dall'abate Yvon: L'articolo è il seguente: « Che cosa è operare? (agire) ciò è, dicesi; esercitare una potenza o facoltà; che cosa è *potenza, facoltà*? ciò è, dicesi, *il potere di operare*; ma con qual mezzo intendere che cosa è *il potere di operare* quando non si sa ancora ciò che cosa è *operare, o azione*? Nulla dunque si dice qui, se non che un vocabolo invece di un altro: l'uno oscuro, e che è lo stato della quistione per un altro oscuro, e che è ugualmente lo stato della quistione. Lo stesso è di tutti gli altri termini, che si sogliono impiegare a questo riguardo. Se si dice, che *operare* è produrre un effetto, ed esserne la causa efficiente e propriamente detta, io domando: 1.° che cosa è *produrre*; 2.° che cosa è l'*effetto*; 3.° che cosa è *causa*; 4.° che cosa è *causa efficiente*, e propriamente detta. »

Questo principio dell'articolo non dimostra, a mio credere, quella penetrazione in metafisica, che gli editori dell'Enciclopedia attribuiscono all'abate Yvon. La nozione dell'*azione* o dell'*operare* o del *produrre*, o del-

far esistere, è una nozione semplice. Il domandare una analisi di questa nozione, o una definizione logica, come fa qui l' Abate Yvon, è una domanda assurda ed antifilosofica. Ma sebbene la nozione dell' azione sia semplice, non è una nozione oscura: essa si trova espressa in tutte le lingue, ed è chiara in modo, che possiamo distinguere le azioni dalle passioni. L' estensore dell' articolo identifica la nozione semplice colla nozione oscura, ed è questo un errore.

La nozione di *causa efficiente* parmi che risulti dalla combinazione delle due idee di *sostanza* e di *azione*; e questa nozione contiene quella di *effetto*, che è la sua correlativa, poichè *non vi può esser causa efficiente senza effetti*. L' effetto è una cosa prodotta; ora, non vi può esser produzione senza cosa prodotta. Una causa efficiente senza effetto sarebbe una sostanza che non produce e produce insieme; il che vale quanto dire, che sarebbe una contraddizione ne' termini. Quindi segue, *che la causa efficiente è un'esistenza in connessione con un' altra esistenza*. Abbiamo dunque nozioni chiare dell' *azione* della *causa efficiente* dell' effetto. L' estensore dell' articolo citato segue così: « È vero che nelle cose materiali, ed in certe circostanze, io posso darmi un'idea abbastanza giusta di ciò che è *produrre* qualche cosa, ed esserne la causa efficiente, dicendomi, che ciò è *comunicare della sua propria sostanza ad un essere giudicato nuovo*. Così la terra produce erba, la quale non è che la sostanza della terra, con un soprappiù, o con un cambiamento di modificazione, per la figura, il colore, la flessibilità, ec.

« In questo senso io comprendo che cosa è *produrre*, intenderò colla stessa facilità che cosa è *effetto*, dicendo che l' effetto è l' essere la cui sostanza è stata tirata da quella di un altro con nuove modificazioni o circostanze; perchè se non sopravvenissero nuove modificazioni, la

sostanza comunicata non differirebbe da quella che comunica. »

L'estensore dell'articolo non pone nell'esempio recato la dovuta esattezza. L'effetto è ciò che è prodotto. Ora la sostanza comunicata non è prodotta; poichè era esistente prima della produzione. Ciò che è prodotto sono le nuove modificazioni. Questo esempio dunque ci mostra la produzione delle modificazioni, e percependo l'astratto nel concreto, noi vediamo in questo esempio, che produrre è far esistere ciò che prima della produzione non era esistente; nè altro in questo esempio noi vediamo.

L'estensore dell'articolo continua così: Quando una sostanza comunica così ad un'altra qualche cosa di ciò che essa è, noi diciamo che essa *opera*: ma noi non lasciamo di dire, che un essere opera in molti altri casi, ove non vediamo che una sostanza comunica alcuna cosa di ciò che essa è.

Che una pietra si distacchi dall'alto di una roccia e che nella sua caduta essa spinga un'altra pietra, la quale comincia così a discendere, noi diciamo che la prima pietra *agisce* sulla seconda: le ha essa perciò comunicata alcuna cosa della propria sostanza? È, si dirà, il moto della prima ciò che si è comunicato alla seconda, e per questa comunicazione di moto si è detto che la prima pietra agisce sulla seconda. Ecco ancora di quei discorsi ove si crede intendere, ed ove certamente non s'intende abbastanza, perchè finalmente come il moto della prima si comunica esso alla seconda, se nulla si comunica della sostanza della pietra? Ciò è come se si dicesse che la rotondità di un globo può comunicarsi ad un'altra sostanza senza che si comunichi nulla della sostanza del globo. Il moto è esso altra cosa che un puro modo? ed un modo è esso realmente e fisicamente altra cosa che la sostanza stessa di cui esso è modo? »

Qui l'abate Yvon usa di un linguaggio visibilmente

contraddittorio, e ciò gli è avvenuto per mancanza di idee nette della cosa che tratta. Non vi ha alcuna differenza fra il primo ed il secondo esempio. Tanto nel primo che nel secondo esempio non si vedono che nuove modificazioni prodotte. Se il modo è realmente e fisicamente la stessa cosa della sostanza di cui è modo, siccome nel primo esempio addotto dall'autore vi sono nuove modificazioni nell'effetto, bisogna dire che vi sono nuove sostanze: il che l'autore nega; oppure si può dire che siccome nel primo esempio non vi sono nuove sostanze, così non vi sono nuove modificazioni; il che è pure contraddittorio a ciò che asserisce l'autore. Il dire che la modificazione non è altra cosa, che la sostanza stessa esistente in un dato modo, è una proposizione evidentemente contraddittoria ne' termini. Ciò è un riguardare come identica questa proposizione. *La modificazione è la sostanza più la modificazione.* La modificazione non è un essere ma un modo di essere. I miei voleri non sono certamente un nulla: essi sono reali; non sono il mio essere, ma i modi del mio essere.

Finalmente osservo, che la stessa incomprensibilità si trova tanto nel modo della produzione nel primo esempio, quanto nel secondo.

Ma continuiamo a trascrivere l'articolo: « Quando ciò che io appello in me la mia anima o il mio spirito, da non pensante o da non volente a riguardo del tale oggetto, diviene pensante o volente a riguardo di questo oggetto, allora di una voce comune egli è detto *agire*. Intanto e i pensieri ed i voleri non essendo che i modi del mio spirito, non ne sono una sostanza distinta, e per questo luogo ancora *agire* non è comunicare una parte di ciò che è una sostanza ed un' altra sostanza. »

Ma dove mai l'estensore dell'articolo in esame ha veduto che *agire*, per gli esseri finiti, sia diverso dal far esistere alcune date modificazioni? Questa pretesa co-

municazione di parte di una sostanza ad un'altra sostanza, e essa mai altra cosa se non che una nuova combinazione di sostanze esistenti prima della combinazione? E questa combinazione è essa altra cosa, che un nuovo modo di esistere delle sostanze? Ma seguitiamo.

« Similmente ancora se noi consideriamo Dio intanto che essendo stato eternamente il solo essere, egli si trovò per sua volontà con altri esseri diversi da lui, i quali furono nominati *creature*, noi diciamo eziandio perciò che Dio ha operato: in questa azione la sostanza di Dio non divenne parte della sostanza delle creature. Si vede da questi esempi, che il vocabolo *agire* forma idee intieramente differenti: ciò che è molto notabile.

« Nel primo, *agire* significa solamente ciò che avviene quando un corpo in moto incontra un secondo corpo il quale a questa occasione è posto in moto, o in un moto più grande, nel mentre che il primo cessa di essere in moto, o in un moto più grande.

Nel secondo, *agire* significa ciò che avviene in me, quando l'anima mia prende una delle due modificazioni di cui io sento per esperienza che ella è suscettibile, e che si chiamano *pensiero* o *volere*.

« Nel terzo, *agire* significa ciò che avviene quando in conseguenza della volontà di Dio, avviene qualche cosa fuor di lui. Ora, in questi tre esempi il vocabolo *agire* esprime tre idee talmente differenti, che non si trova alcun rapporto, se non vago ed indeterminato, come è facile di vederlo.

Certamente i filosofi, ed in particolare i metafisici, dimorano qui in bel cammino. Io non li vedo parlare o disputare che di *agire* e di *azione*; ed in alcuno di essi, e nemmeno in Locke, che ha voluto penetrare sino agli ultimi ripieghi dell'intendimento umano, io non trovo che abbiano pensato ad esporre in alcun luogo ciò che è *agire*. »

Tutto questo brano contiene false illazioni. Un rapporto

d'identità si osserva dall'occhio dell'analisi ne' due primi esempi. Quando un corpo urtante *agisce* sul corpo urtato, e muove questo che era in quiete, il primo fa esistere nel secondo un moto : ma è un moto di essere di un corpo; *agire* dunque in questo caso significa *produrre una modificazione*. Quando l' anima mia agendo, fa esistere in lei un pensiero, una conoscenza, un volere, essa produce in lei stessa alcune modificazioni: in questo secondo caso dunque *agire* significa *produrre una modificazione*: un metafisico esatto vede, in conseguenza, ne' due concreti l'astratto, cioè vede la nozione universale *di produrre modificazioni* o *di agire delle creature*. Ma se i due esempi comparati danno la nozione specifica della *produzione delle modificazioni*, il paragone di questi esempi coll'altro dell'azione divina dà la nozione generica dell' azione. *Agire*, per le creature, è far esistere, è produrre modificazioni: *agire* riguardo al creatore è produrre sostanze, non meno che modificazioni. *Agire* dunque, nella sua nozione universalissima e semplicissima, *è produrre qualche cosa, qualsiasi sostanza o modificazione.*

L' autore domanda invano a Locke la definizione dell' azione; poichè essendo questa nozione semplice, non è suscettibile, secondo la dottrina di Locke sulla definizione, di una definizione logica.

L' articolo segue così: « Per risultamento delle discussioni precedenti diciamo ciò che si può rispondere d' intelligibile alla quistione. Che cosa è *agire*? io dico, che per rapporto alle creature *agire*, in generale, è la *disposizione di un essere in quanto che pel suo mezzo avviene attualmente qualche cambiamento*, perchè è impossibile di concepire che avvenga naturalmente alcun cambiamento nella natura, senza che ciò sia per mezzo di un essere che agisce, e niun essere creato *agisce*, senza che avvenga cambiamento o in sè stesso o al di fuori. »

« La nostra definizione conviene ancora meglio a ciò che è detto *agire* riguardo agli spiriti, sia al di dentro

di essi stessi per mezzo de' loro pensieri e dei loro voleri, sia al di fuori per mezzo del moto che essi imprimono a qualche corpo: ciascuna di queste cose essendo un cambiamento che avviene per mezzo dell' anima. »

La dottrina qui espressa è esatta; ma l'autore si inganna, se crede di aver dato una definizione dell' *azione*. Egli non ha fatto altro che enunciare un fatto, cioè l' esistenza della nozione dell' azione in noi.

L' abate Yvon segue: « La stessa definizione può convenire ugualmente bene all'azione di Dio, in ciò che noi ne possiamo concepire. Noi concepiamo che egli *agisce* in quanto produce qualche cosa fuor di lui; perchè allora vi è un cambiamento, che si fa per mezzo di un essere esistente per sè stesso. »

Questo linguaggio non è rigorosamente esatto: niun cambiamento avviene nella produzione delle sostanze finite, la quale chiamasi *creazione*. Un tal cambiamento non è nel creatore, il quale è immutabile: non è nelle creature, poichè queste incominciano ad aver l' esistenza per l' atto creatore; e la nozione di *cambiamento* è la nozione del passaggio di un essere da un modo di esistenza ad un altro modo di esistenza.

Si segue: « Prima che Dio avesse alcuna cosa prodotto fuori di lui, non *agiva* egli in alcun modo, e sarebbe forse stato sin da tutta l'eternità senza azioni? Quistione incomprensibile. Se, per rispondervi, bisogna penetrare l' essenza di Dio impenetrabile in ciò che ella è per sè stessa, i dotti avranno un bel dirci su questo soggetto, che Dio sin da tutta l' eternità *agisce con un atto semplice, immanente e permanente*; discorso grande, e se si vuole rispettabile, ma sotto il quale noi non possiamo avere idee chiare. »

« Per me che, come lo dice espressamente San Paolo, non conosco naturalmente il creatore, che per mezzo delle creature, non posso avere altra idea di lui naturalmente, fuor di quella che esse non forniscono, ed esse non me ne

somministrano affatto su ciò chè è Dio, senza alcun rapporto ad esse. Io vedo bene, che un essere intelligente, come l'autore delle creature, ha pensato da tutta l'eternità. Se si vuole chiamare *agire* a riguardo di Dio ciò che è semplicemente *pensare* o *volere*, senza che gli sopravvenga alcuna modificazione, alcun cambiamento, io non mi oppongo; e se la religione si accorda meglio con questo termine *agire*, io vi sarò ancora più inviolabilmente attaccato: ma al fondo la quistione non sarà sempre che di nome, perchè per rapporto alle creature io comprendo ciò che è *agire*, e che è questo stesso vocabolo, che si vuole applicare a Dio, per esprimere in lui ciò che noi non comprendiamo affatto. »

« Del resto io non comprendo ancora la virtù ed il principio di *agire* nelle creature: io ne convengo. Io so, che vi è nell'anima mia un principio che fa movere il mio corpo; io non comprendo quale ne sia la molla; ma è questo ancora un punto che non intraprendo di spiegare. La vera filosofia si troverebbe molto abbreviata, se tutti i filosofi volessero bene, come lo voglio io, astenersi di parlare di ciò che è evidentemente incomprensibile. »

L' autore conviene di due cose: 1.° che noi abbiamo una nozione dell' *azione* o dell' *agire*, considerando questa azione nelle creature; 2.° che ciò non ostante noi non comprendiamo la virtù ed il principio dell' azione: ciò vale quanto dire, che noi non comprendiamo come le creature producano modificazioni, sia dentro di sè stesse, sia fuor di sè stesse.

Da ciò segue, che non bisogna confondere la nozione di un fatto colla *comprensibilità* del fatto medesimo, la quale consiste nel conoscere il modo della genesi del fatto.

Io ho dunque il diritto di dire che noi abbiamo una nozione netta dell' azione divina, allorquando diciamo che essa consiste nel produrre le sostanze finite e le loro modificazioni.

Più, se per *agire* noi intendiamo semplicemente il produrre, questo vocabolo è unico relativamente a Dio ed alle creature.

Ma, si domanda, *il produrre* importa egli un cambiamento nell'essere che produce? È certo che nelle creature importa un cambiamento nell'essere che produce; questo cambiamento consiste nella *disposizione dell' essere per la quale avviene attualmente qualche cosa*; questa disposizione è lo stato di azione dell'agente, stato che suppone antecedentemente l'agente. Così quando l'anima mia da non volente diviene volente qualche cosa, avvengono in lei due cambiamenti: uno è la disposizione per la quale avviene il mio volere, e l'altro è il volere stesso: nel primo consiste la *causalità* del volere, e nel secondo il volere, il quale è *l' effetto*, o, in altri vocaboli, *il termine dell' azione*: ma come avviene il primo cambiamento? Quale è l'essenza della *causalità*? La causalità, io rispondo, è incomprensibile. Se io comprendessi la causalità, comprenderei la connessione fra l'azione e l'effetto; il che vale quanto dire, che comprenderei il come l'effetto avviene.

Ma se il *produrre* che importa un cambiamento nelle creature, non importa in alcun modo un cambiamento in Dio, poichè in Dio non vi è *un prima* ed *un dopo*; in questo secondo senso preso il vocabolo *azione* non è *univoco* relativamente a Dio ed alle creature.

L'azione divina è la *creazione*, e questa azione è incomprensibile: ma si avrebbe alcun diritto, dall'incomprensibilità della creazione, d'inferire la sua non esistenza? Se questa illazione fosse legittima, sarebbe eziandio legittima quella che inferirebbe dall'incomprensibilità dell'azione delle creature, che non vi sono cambiamenti nelle creature, che nulla avviene, e che tutto è. Dall'analisi che abbiamo fatto della nozione dell'azione, si rileva che l'effetto è distinto dalla causalità, ossia che il termine dell'azione è distinto dall'azione. La causalità

è intrinseca all'agente; laddove l'effetto può eziandio esser fuori dell'agente. Leibnizio confuse la causalità coll'effetto, ossia l'azione col termine dell'azione; quindi pensò che siccome la causalità è intrinseca all'agente, e non può non essere intrinseca all'agente, così l'effetto deve pure essere nell'agente; e quindi negò l'azione reciproca fra le sostanze finite, il che vale quanto dire, che ammise la sola azione *immanente* e negò l'azione *transeunte*. Egli non vide inoltre, che tanto l'azione immanente, quanto l'azione transeunte sono incomprensibili.

Kant si spinge più oltre: egli, dall'incomprensibilità della causalità dedusse la non esistenza della causalità nella natura; ma sentendo in sè stesso la forza irresistibile di questo principio: *non vi ha effetto senza causa*, riguardò la causa come una categoria, cioè come una forma soggettiva dell'intelletto. L'analisi della nozione dell'azione che noi abbiamo data deve preservarci da questi errori. Ma terminiamo di trascrivere e di esaminare il resto dell'articolo citato dell'Enciclopedia.

« 1.° *Agire*, come io ho detto, è in generale, pel rapporto alle creature, ciò che avviene in un essere per mezzo del quale avviene qualche cambiamento. »

« 2.° Ciò che sopravviene per questo cambiamento si appella *effetto*; così *agire* e *produrre un effetto è* la stessa cosa. »

Per evitar gli equivoci fa d'uopo, come ho detto, distinguere due cambiamenti nella produzione di un effetto: l'uno è intrinseco all'agente, e da questo inseparabile: e questo è l'*azione*; il secondo è l'*effetto*. »

« 3.° L'essere considerato in quanto che per lui avviene il cambiamento, io lo chiamo *causa*.

« 4.° Il cambiamento considerato nel momento stesso in cui avviene, si chiama, per rapporto alla causa, *azione*. »

Seguendo a dileguare gli equivoci, che possono insor-

gere, dico che il cambiamento considerato nell'agente anteriormente per natura all'effetto, sia chiama *azione*;

« 5.° L'azione intanto che posta o ricevuta in qualche essere si appella *passione*, ed intanto che ricevuta in un essere intelligente, che l'ha prodotta egli medesimo, essa si chiama *atto*; di modo che negli esseri spirituali si dice d'ordinario, che l'*atto* è il termine della facoltà agente, e l'*azione* l'esercizio di questa facoltà. »

Qui si contengono molti equivoci. L'azione non può mai separarsi dall'agente: la *passione* consiste in una modificazione prodotta in un essere da un agente esterno. L'*atto* propriamente non è l'azione, ma il termine dell'azione.

« 6.° La causa considerata allo stesso tempo per rapporto all'azione ed all'atto io l'appello *causalità*. »

Nuovo abuso di linguaggio. La causalità è ciò che costituisce, causa la sostanza; ora ciò che costituisce la sostanza è l'*azione*: la causalità è dunque la stessa cosa dell'azione.

È utile di render chiara l'importante dottrina della causalità con esempi: Io ne prenderò alcuni dalla natura materiale, ed altri dalla natura spirituale. Supponiamo un corpo, il quale si muova senza incontrare nessun ostacolo: esso passerà da una parte dello spazio in un'altra contigua: l'esistenza del corpo in questa parte contigua a quella in cui essa era antecedentemente, è l'effetto del moto di questo corpo, ed il moto può riguardarsi come l'azione o la causalità di questo effetto. Supponiamo una palla di piombo posta su di un cuscino orizzontale pieghevole, essa vi produrrà una fossetta: questa sarà l'effetto dell'azione della palla sul cuscino.

Prendiamo un esempio dalle azioni dello spirito. Facciamo l'analisi dell'atto del giudizio; per farla, esaminiamo le parti della proposizione, la quale è l'espressione del giudizio. Le parti della proposizione sono il soggetto, il predicato ed il segno dell'affermazione o della negazione. Per

fare il giudizio seguente, per esempio: *il sasso è pesante*, è necessario che la mente abbia separatamente le nozioni del soggetto e del predicato, cioè la nozione del sasso e del peso: queste nozioni distinte l'una dall'altra sono il *termine* o l'*effetto* dell'azione analitica dello spirito: dopo di ciò è necessaria l'azione sintetica della comparazione: l'effetto o il termine di questa azione è la nozione della relazione fra il predicato ed il soggetto, cioè, nel caso nostro, dell'*inerenza del peso al sasso*: dopo tal nozione lo spirito riunisce in una unità sintetica il soggetto, il predicato, e la relazione fra il primo ed il secondo; questa nuova azione sintetica è espressa dall'*è*, nelle proposizioni affermative: dopo questa riunione intellettuale, lo spirito riguarda queste nozioni come costituenti un tutto, le abbraccia in una comune attenzione, ed il giudizio è completo. Siccome il verbo *è* esprime l'azione sintetica che riunisce, così l'aggettivo *pesante* esprime il termine di questa azione, poichè *pesante* indica il peso nel sasso. Si unisca alla lettura di questa lezione quella della lezione LXXII.

Davide Hume ha negato l'esistenza della nozione di causa efficiente nel nostro spirito. Egli ha ragionato a questo modo: Tutte le nostre idee derivano dai sentimenti; questi non ci presentano alcuna connessione fra i fatti della natura; noi dunque non abbiamo alcuna idea di questa connessione, ma nella nozione della causa efficiente si contiene l'idea della connessione fra la causa e l'effetto; noi dunque non abbiamo l'idea della causa efficiente.

Tutti i fatti della natura, ha detto il filosofo citato, ci si presentano in *congiunzione*, non già in *connessione*. Se un corpo in moto ne incontra un altro in riposo, questo secondo si moverà ancora in certi casi: ora, qui non vediamo, dice Hume: se non che due fatti l'uno al seguito dell'altro; cioè il moto del primo corpo seguito dal moto del secondo. Ma fra il moto del primo e quello

del secondo non vi scorgiamo alcuna connessione, di modo che posto il primo debba seguirne necessariamente il secondo.

Io vedo, per esempio, sopra un bigliardo una palla che si move in linea retta, per andare ad urtarne un' altra, che è in quiete; io voglio eziandio supporre, che mi venga accidentalmente allo spirito che l'effetto dell'impulso sarà un moto prodotto nella seconda palla: io domando, dice Hume, se non avessi potuto collo stesso diritto concepire molti altri avvenimenti totalmente differenti, che avrebbero potuto risultare da questo impulso? Non potevano forse ambedue le palle restare in un' assoluta quiete? Non poteva forse la prima ritornare in linea retta come era venuta? Non poteva riflettersi seguendo una qualunque altra direzione? Codeste supposizioni nulla hanno d'assurdo e d' inconcepibile; perchè dunque adotteremo noi l'una a preferenza delle altre? Che si argomenti *a priori*, cioè indipendentemente dall' esperienza, tanto quanto si vorrà, non si giungerà mai allo stato di render ragione di una simile preferenza. Una pietra o un pezzo di metallo è sostenuto in aria: toglietegli il suo sostegno, cadrà. Ma a considerare la cosa *a priori*, che cosa troviamo noi nella situazione della pietra, che possa farci nascere la nozione di *basso*, piuttosto che quella di *alto*, o di qualunque altra direzione? Si conchiude da queste osservazioni, che l' idea di connessione necessaria fra due cose non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni.

Dopo aver veduto, continua Hume, che le azioni degli oggetti, i quali colpiscono i sensi, non ci danno questa idea di connessione necessaria, esaminiamo se essa ci può pervenire meditando sulle operazioni dell'anima: non è necessario, si dirà, che un atto di volontà per movere le nostre membra, o per eccitare un pensiero nel nostro spirito: l'intima coscienza ci attesta l'efficacia della nostra volontà non meno sul corpo che sul nostro spirito. L'idea della connessione necessaria, e perciò della causa efficiente, può derivare dal senso intimo.

Ma, replica Hume, qui non vediamo ancora che fatti di congiunzione, non già in connessione. Noi vediamo, che ad un nostro volere corrisponde, in certi casi, un dato moto nel nostro corpo: noi vediamo alcuni moti in sequela di alcuni voleri; similmente vediamo alcuni pensieri in sequela di alcuni voleri; ma non vediamo veruna necessità, che questi voleri sieno seguiti da questi moti o da questi pensieri. Ogni connessione necessaria fra questi fatti ci sfugge interamente.

I raziocini recati da Hume sono falsi sotto più riguardi.

In primo luogo questo filosofo confonde due quistioni, l'una distinta dall'altra: altro è cercare l'esistenza di un fatto, altro è cercare l'origine o la cagione del fatto: vi sono moltissimi fatti, di cui noi siamo certi, abbenchè se ne ignorino le cagioni.

Nella presente quistione vi sono due cose da cercarsi: primo: *abbiamo noi la nozione della causa efficiente?* secondo: *quale è l'origine di questa nozione?* È imperdonabile errore il confondere, come ha fatto Hume, la prima colla seconda parte della quistione. Sulla prima parte parla chiaramente l'intimo senso, il quale ci attesta che noi abbiamo una nozione della causa efficiente: questa nozione si trova espressa nei verbi attivi di tutte le lingue: si trova eziandio espressa in diverse congiunzioni del discorso, come sarebbero, per cagion di esempio, nella lingua latina *igitur, ergo, ideo, cur, quia*, ec. Non può dunque da un filosofo di buona fede porsi in dubbio la nozione della causa efficiente nello spirito umano, e ciò indipendentemente dalla conoscenza dell'origine di questa nozione.

Hume ragiona a questo modo: se noi avessimo una nozione della causa efficiente, dovremmo avere una nozione della connessione necessaria fra due fatti; non abbiamo alcuna nozione di questa nozione: non abbiamo dunque alcuna nozione della causa efficiente.

Per provare la minore, il filosofo citato ragiona a questo modo: Tutte le nostre idee derivano da' sentimenti, cioè dalle sensazioni esterne e dal senso intimo; o, per dir tutto in breve, tutte le nostre idee derivano immediatamente dall'esperienza; ora, l'esperienza non ci presenta alcun fatto in connessione necessaria con un altro; l'esperienza dunque non ci somministra la nozione di una connessione necessaria fra due fatti, e perciò non ci somministra la nozione di *causa efficiente.*

Reid e la sua scuola negarono la maggiore del secondo argomento, e ragionarono contro Hume a questo modo: È una cosa certa l'esistenza in noi dell'idea di causa efficiente, poichè il senso intimo ce l'attesta; ma questa idea non deriva da' sentimenti nè esterni, nè interni; essa viene dunque da un'altra sorgente, e perciò è falso che tutte le nostre idee derivano dalle due sorgenti della sensazione e della coscienza.

L'idea di causa, dice la scuola di Scozia, è suggerita all'intelletto da una legge della nostra natura, la qual legge consiste nella impossibilità di concepire un avvenimento qualunque senza riportarlo ad una causa da cui deriva; l'idea della causa efficiente è dunque, secondo questa scuola, riguardo alla sua origine, una idea *soggettiva*, non *oggettiva.*

Nel mio saggio filosofico sulla critica della conoscenza, e nelle altre mie opere filosofiche, ho mostrato che tutte e due le premesse del secondo argomento di Hume sono false. Provai che vi sono in noi alcune nozioni soggettive, non oggettive: provai eziandio, che la nozione di causa efficiente deriva dall'esperienza, ed è perciò una idea oggettiva. Tutte e due queste verità saranno eziandio provate in queste lezioni. Incominciamo dalla seconda, che appartiene a questo luogo.

Noi abbiamo la percezione interiore del *me* agente; ma la nozione del *me* agente è la nozione di una causa efficiente. La causa efficiente è dunque un dato della cono-

scenza o dell'esperienza interna, e l'argomento di Hume è distrutto senza replica.

Noi non percepiamo solamente l'atto del giudizio, o del raziocinio, o della volontà, ma percepiamo eziandio il *me* che giudica, il *me* che ragiona, il *me* che vuole. Ora, abbiamo veduto più sopra che nell'analisi del giudizio si trova evidentemente la causalità: la causalità si ravvisa ugualmente nell' analisi del raziocinio e del volere. L'esperienza interna è dunque sufficiente a darci la nozione della causa efficiente. Hume s'inganna nel credere che l' esperienza ci presenti solamente fatti in congiunzione, non già in connessione. Ragionando con conseguenza possiamo noi, ammettendo le premesse, negar l'illazione di un raziocinio? L' esistenza dell' illazione nello spirito che ragiona, non è forse in connessione coll'esistenza delle premesse? È certo che noi abbiamo conoscenze necessarie: ora qualunque conoscenza necessaria suppone la connessione fra due fatti: supponendo il fatto del paragone della nozione di *cinque più tre* colla nozione di *sei più due*, è impossibile che uno spirito capace di conoscere questa relazione non percepisca l'identità fra queste due nozioni.

Fra la percezione di alcune modificazioni attuali nel nostro spirito e l'esistenza di queste stesse modificazioni vi è una connessione necessaria. Chiunque abbia la coscienza di un volere, di un desiderio, di un'idea nel suo spirito, non può dubitare dell' esistenza di queste modificazioni interne dell' anima sua.

L'esperienza interna ci manifesta dunque fatti interni in connessione.

Ma che cosa diremo dell'esperienza esterna? Fra il moto del sole per l' eclittica, la quale è inclinata all'equatore, e l'esistenza delle quattro stagioni vi è una connessione necessaria. Fra questo stesso fatto del moto del sole per l' eclittica inclinata all'equatore ed il fatto del giorno uguale alla notte nella sfera retta per tutto l'anno, vi è una

connessione necessaria. L'esperienza esterna ci manifesta, in conseguenza, eziandio fenomeni che sono in connessione fra loro. Bisogna dunque ammettere fatti tanto interni che esterni, i quali sono solamente in congiunzione, ma bisogna eziandio ammetterne altri, i quali sono in connessione.

Concludiamo contro Hume: 1.° che noi abbiamo una nozione della causa efficente; 2.° che questa nozione deriva dall'esperienza, e perciò è oggettiva, non soggettiva; 3.° che l'esperienza tanto interna che esterna ci manifesta fatti, non solamente in congiunzione, ma eziandio in connessione.

La causa efficiente è un agente, ed un agente è un essere, cioè una sostanza; intanto Cousin distingue la causa efficiente dalla sostanza. Egli conviene, che l'*io* si mostra alla conoscenza di sè stesso come una causa efficiente de' suoi voleri, ma nega che l'*io* sia una sostanza. Non posso ammettere questa dottrina.

È incontrastabile che i miei voleri mi appartengono, e sono cose interne a me. Ma ciò vuol dire, che essi mi modificano, ossia che modificano il *me* agente. Ciò è lo stesso che dire i miei voleri sono modi del *me*, ed in conseguenza l'*io* è il soggetto d'inerenza dei miei voleri. Ciò vale ancora quanto dire: L'*io* è una sostanza. La nozione di agente o di causa efficiente non è una nozione relativa ad un soggetto di inerenza; essa è dunque la nozione di una sostanza. Possiamo concludere che *ogni causa efficiente è una sostanza.*

Ciò che a noi si manifesta, dice Cousin, non è che fenomeno; ora, il fenomeno non è sostanza. Ma con buona pace del valente scrittore queste asserzioni sono meramente gratuite ed eziandio false. Se l'osservazione psicologica deve essere la base dell'ontologia: se questa osservazione m'insegna che il mio essere, il soggetto de' miei pensieri, si mostra alla coscienza di me stesso, con qual diritto può asserirsi che l'essere o la sostanza non si manifesta?

Il vocabolo *fenomeno* di cui fa uso Cousin, e che è eziandio impiegato da altri filosofi parlando de'fatti della coscienza, ha bisogno di essere spiegato. S'intende forse per *fenomeno* una semplice apparenza, come è quella dell' esistenza del corpo di un uomo dietro lo specchio nell'atto che è innanzi lo specchio medesimo, e come è l'apparenza del sole che si tuffa nel mare? In tal senso preso il vocabolo *fenomeno*, è falso che gli oggetti immediati della coscienza altro non sieno che fenomeni. I miei voleri, i miei pensieri sono cose reali, e non già mere apparenze. S'intende forse per *fenomeno* ciò che si manifesta a noi imperfettamente, e di cui ci è ignota la natura particolare? In tal caso nulla vieta che la sostanza si manifesti a noi perfettamente. Non posso io forse, vedendo in lontananza un corpo che si muove, conoscere che esso è un animale, senza poter determinare a quale specie di animale appartenga? La sostanzialità dell' anima si mostra solo a noi in generale; cioè l'anima si mostra come un soggetto incognito nella sua particolar natura.

LEZIONE CXIII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Sviluppiamo ora le diverse specie di cause, di cui sogliono parlare i metafisici. In primo luogo, quando un effetto si riguarda come prodotto da più cause efficienti, queste tali cause si chiamano *concause*. Così due cavalli che tirano una carrozza sono concause del moto della carrozza medesima.

Le concause possono essere della stessa specie o di specie diversa: i marinai che co' loro remi fanno muovere un battello, ed i due cavalli recati sopra in esempio sono concause della stessa specie, del moto del battello i marinai, e del moto della carrozza i cavalli. Ma quando i ma-

rinai cooperano col vento a spinger la barca per la stessa direzione, i marinai ed il vento sono concause di diverso genere.

Noi osserviamo eziandio alcune serie, i termini delle quali sono insieme cause di ciò che segue, ed effetto di ciò che precede. Queste specie di cause si dicono *cause subordinate*. Supponiamo, per cagion di esempio, la seguente serie A, B. C. D, E, nella quale E sia effetto di D, D effetto di C. C effetto di B. B effetto di A; in tal caso A, B, C, D sono cause *subordinate* relativamente ad E. In particolare poi D è causa *prossima* di E, laddove C, B, A sono *cause remote*.

Fa d'uopo distinguere la causa efficiente dalla condizione *sine qua non*. La condizione deve riguardarsi come l'allontanamento o il rimovimento di una causa, la quale impedisce che un'altra causa produca un dato effetto. Essa è perciò un impedimento, che deve esser tolto acciò la causa produca l'effetto corrispondente. *Un corpo pesante non sostenuto cade*; quel *non sostenuto* eprime la condizione senza la quale la gravità non può far cadere il corpo su cui essa opera. Questa condizione non produce il moto del corpo, ma è necessaria, acciò il moto del corpo abbia esistenza. Gli antichi solevano distinguere quattro specie di cause: due interne e due esterne; le cause interne erano, secondo loro, la *materia* e la *forma*; le cause esterne sono la causa *efficiente* e la causa *finale*. I diversi corpi, per cagion di esempio, che sono i componenti di un edifizio, sono la sua causa materiale; l'ordine o la situazione di questi diversi corpi è la causa formale dell'edifizio medesimo; gli artisti che l'hanno formato, e l'architetto che l'ha ideato sono la causa efficiente: il fine avuto dagli artisti in formarlo è la causa finale dell'edifizio medesimo.

Gli scrittori di ontologia ci dicono pure: che non bisogna confondere la *causa* col *principio*; che la nozione di principio è più generale di quella di causa; che ogni

causa è principio, ma che non ogni principio è causa. Così le premesse di un raziocinio sono il principio dell'illazione, ma non la causa della medesima. Per *principio* intendesi generalmente ciò da cui un'altra cosa dipende in qualunque modo. Distiguono perciò gli ontologi il principio *essendi*, il principio *fiendi* ed il principio *cognoscendi*. Il principio *essendi* è ciò da cui qualche cosa procede nel suo essere. Il principio *fiendi* è ciò da cui la cosa dipende nella sua formazione o produzione. Il principio *cognoscendi* è quella conoscenza da cui dipendono altre conoscenze. Iddio è il principio *essendi* del mondo; l'architetto è il principio *fiendi* dell'edifizio; il principio di contraddizione è il principio *cognoscendi* di tutte le conoscenze necessarie.

Ma risaliamo più alto, e cerchiamo di render più semplice questa dottrina delle cause. Le esistenze sono di due specie, cioè o sostanze, o accidente. Le sostanze non possono avere alcuna causa materiale; poichè la sostanza, come ho dimostrato nella psicologia, è semplice: ciò che è semplice non suppone altra materia che sè stesso. Sarebbe dunque una proposizione assurda quella che ponesse una causa materiale del semplice, e perciò della sostanza.

Da ciò segue che una sostanza non può esser prodotta da un'altra sostanza per *emanazione*, ma solamente per *creazione*. Che cosa emanar può dal semplice? una sostanza? Questa sostanza sarebbe contenuta formalmente nel semplice, e quindi il semplice sarebbe un aggregato di più sostanze; il che vale quanto dire, che il semplice sarebbe composto: il che è una evidente contraddizione ne'termini. *Le sostanze non possono dunque avere alcuna causa materiale di loro stesse.*

Le sostanze non hanno causa formale; qual sarebbe mai questa causa formale? L'essenza della sostanza? Ma l'essenza, come abbiamo veduto, non è distinta dalla sostanza stessa.

Alcuni moderni filosofi hanno pensato che le sostanze sono dotate della forza di agire, ed hanno riguardato questa forza come la *forma sostanziale* della sostanza. In tal caso considerando la sostanza come un agente, la forza si potrebbe riguardare come la causa formale di questo agente. Ma noi abbiamo mostrato nella psicologia, che nulla ci autorizza a distinguere la forza dalla sostanza.

Le sostanze possono dunque avere la sola causa efficiente; e siccome le sostanze prodotte sono contingenti, e ciò, come vedemmo, importa che debbono avere una causa efficiente intelligente e libera, e la quale, in conseguenza, operando opera per un fine; così nella produzione delle sostanze interviene la causa efficiente e la causa finale.

Le modificazioni richiedono eziandio la causa efficiente, e risalendo dallo stato attuale allo stato primitivo delle sostanze primitive, questo dipende pure dalla stessa causa efficiente e finale da cui dipende la produzione delle sostanze.

Ma che cosa diremo delle generazioni e delle corruzioni, cioè delle nascite e delle morti, che vediamo nella natura materiale? Supponendo che non si producano nella natura nuove sostanze, e che niuna sostanza cada nel nulla: *le generazioni e le corruzioni sono varie modificazioni delle sostanze primitive*. In fatti se ciò che è esistente deve essere o sostanza o modificazione, e se nulla si produce di nuovo che sia sostanza, e nulla che sia sostanza perisce, i cambiamenti che avvengono nella natura non possono consistere in altro, se non che nella produzione di nuove modificazioni. Ma queste nuove modificazioni ci presentano nuovi corpi. Ne' corpi possiamo ben considerare la causa materiale, la quale consiste negli elementi che compongono il corpo, e la causa formale, la quale consiste nel modo della combinazione degli elementi; ma in rigor filosofico, chiamando *causa* ciò che produce qualche

cosa, ed *effetto* ciò che è prodotto, nella nascita de'corpi della natura noi non vediamo che la produzione di alcuna modificazione nelle sostanze tutte di cui è composto il corpo.

Riguardo alla condizione, senza la quale la causa non può produrre l' effetto, questa può considerarsi *o positivamente* o *negativamente*. Positivamente allorquando essa è un modo di essere essenziale alla causa per produrre; così, affinchè lo spirito umano deduca l' illazione, è necessario che esso conosca le premesse; la conoscenza delle premesse non è dunque la causa efficiente dell'illazione; poichè l' agente che deduce è lo spirito umano: la conoscenza delle premesse è la condizione *sine qua* lo spirito non può dedurre la illazione. Sotto un altro riguardo le premesse si chiamano, come abbiam veduto, il principio *cognoscendi* dell' illazione.

La condizione può considerarsi *negativamente*, cioè come la privazione di qualche cosa; così la generazione o produzione del moto in un corpo suppone la privazione del moto in questo corpo precedentemente al moto; la caduta di un corpo pesante suppone la privazione o la non esistenza del sostegno.

I filosofi tanto antichi, che i moderni hanno molto disputato su queste privazioni o condizioni negative, ma per quel che mi sembra, molto infelicemente. Aristotile poneva tre principii della generazione: 1.° *la materia*; 2.° *la forma*; 3.° *la privazione*. Gli scolastici che l' hanno seguito hanno eziandio riguardato la *privazione* come un principio fisico della generazione: « Principia naturalis generationis seu corporis naturalis in fieri tria sunt: *materia*, *forma*, et *privatio*... Privatio formaliter sumpta « est a parte rei nomine cogitante, non tamen est quid « positivum... Sola privatio particularis et proxima est « principium per se generationis.

« Quæres. An privatio sit actu principium cum ultimo « est, an vero cum primo non est. Respondeo ipsam

« principiare cum primo non est. Tunc enim maxime
« privatio dicitur principiare, cum ejus principiatum inci-
« pit esse, nimirum generatio; atqui generatio fit cum
« primo non est privatio. Generatio fit cum forma pro-
« ducitur in subjecto; atqui dum forma producitur in
« subjecto, privatio formæ incipit non esse in subjecto: ergo
« dicitur formaliter principians, dum primo non est, sed
« proxime fuit, sicque primum esse formæ est primum non
« esse privationis (1). »

Se le privazioni sono principii di generazione, segue che il nulla sia produttivo di alcune cose; quale assurdità maggiore di questa? Per non farci illudere dalla fantasia fa d'uopo riflettere, che quando noi concepiamo la privazione di una qualche qualità in un soggetto, rimane nella nozione di quel soggetto la nozione di qualche cosa di positivo; ma la privazione non consiste in quel positivo che rimane: perciò nella privazione non si concepisce alcuna entità, alcuna cosa positiva; essa consiste nella negazione di qualunque esistenza: la privazione è perciò *nulla*. Il color rosso, per cagion di esempio, importa la privazione del color verde; non importa l'esistenza di alcun altro colore, nè di alcun'altra qualità positiva. La semplice privazione importa dunque la negazione di qualunque esistenza, cioè il nulla; ponendo perciò la privazione fra i principii fisici della generazione come fece Aristotile, e gli scolastici tutti che l'hanno seguito, si cade nella contraddizione di riguardare il nulla come produttivo.

Ma questa contraddizione non fu del solo Aristotile e di coloro che sono stati addetti alla sua dottrina: essa fu eziandio di Platone; essa è passata eziandio in alcuni moderni, che non possono esser sospetti di deferire all'autorità degli antichi: tali sono Loche, Le Clerc, Sgravesande, Bayle, ec. Tanto è vero, che l'analisi delle nozioni essen-

(1) *Frassen*, De privatione.

ziali all'intendimento umano è di somma importanza, per preservarci dall'errore di trasportare le forme del nostro pensiero nelle cose in sè stesse.

È incontrastabile, che noi abbiamo un sentimento delle privazioni. Ma come si produce esso questo sentimento? Ciò che non è può esso modificarci? Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Vedo un corpo in moto: lo rivedo in quiete: la seconda idea risveglia la prima: la coscienza o il sentimento interno di queste due idee associate costituisce il sentimento della quiete o della privazione del moto di questo corpo. Vedo un uomo vivente, lo rivedo morto: la seconda idea risveglia la prima: il sentimento di queste due idee associate è il sentimento della morte, che è la privazione della vita. Vedo una stanza illuminata, la rivedo meno illuminata: la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce. Questi sentimenti di privazioni ci accompagnano incessantemente nella nostra vita; essi sono una feconda sorgente de' nostri dolori e de' nostri piaceri. Un uomo si libera da penosa malattia. L'idea della sua sanità risveglia quella della sua malattia; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della guarigione, o della privazione del male da cui egli era tormentato: una bella giornata, dopo tante orride, non solamente ci desta piacere per un certo non so che d'insolito, ma eziandio pel sentimento della privazione di ciò che ci recava dispiacere. Da ciò segue, che il sentimento delle privazioni suppone non solamente l'idea di ciò, a cui la privazione si riferisce, ma eziandio l'idea di ciò a cui si attribuisce il positivo, di cui vi è privazione.

Così allorchè io intrapresi l'analisi delle idee, spiegai il sentimento delle privazioni: avendo riesaminato la mia spiegazione, l'ho trovata esatta, e scorrendo nello stesso tempo la storia della scolastica, fui sorpreso di trovare, nel letame dello scolasticismo su questa materia, eziandio

qualche acino di oro. Abbiamo veduto, che lo scotista Frassen confessa non esser la privazione qualche cosa di positivo: contro questa dottrina, la quale nega il positivo nella privazione, egli si propone la seguente obbiezione: « *Dices* 1. Privationes sentiuntur: nam visus animalium « tenebras percipit, dum horis serotinis sese in sua lati« bula recipiunt. *Item.* Aves percipiunt suorum pullorum « a nido absentiam ; absentia autem est species quædam « privationis; ergo privatio est quid positivum. »

Ecco come l'autore citato risponde alla proposta obbiezione: « *Distinguo antecedens.* Sentiuntur sensu externo, « et per se, *Nego*, sensu interno, et beneficio alicujus rei « positivæ, *Concedo*; tenebræ enim non percipiuntur ab « animalium visu, nec propter imminentes tenebras præ« cise se recipiunt in sua latibula; sed ideo, vel quia « deficiente lumine, deficit in eis spirituum vitalium vi« gor, quo fit ut ad somnum provocentur et ad tuto « quiescedum latibula quærant: *Vel* quia absente luce, « cum nec ad victum necessaria invenire queant, nec « circumspicere incursantes feras, que illis possent noce« re, hinc se se abditis in locis quietis et tutaminis gra« tia recipiunt. *Quantum* autem ad aves, dico *eas non « percipere suorum pullorum absentiam sensu externo, « sed solum interno*: cum enim in nido nihil videant « præter nidum, excitantur in earum imaginatione pullorum « species et recordatio, quos in eo nido videre consue« verant, sicque ratione nidi percepiunt pullorum absen« tiam.

« *Instabis.* Terminus potentiæ realis debet esse realis « et positivus: sed sensus internus est potentia realis; ergo si « absentia pullorum sit ejus terminus, debet esse realis et « positiva.

«*Distinguo antecedens.* Terminus primarius est qui per « se terminat, *Concedo*: terminus secundarius est qui ter« minat solum per aliud, *Nego*. Absentia autem illa pullo« rum tantum termina ut sensationem secundario et solum

« beneficio nidi et specierum in phantasia avis reconditarum (1). »

I sentimenti interni della coscienza si distinguono dalla natura delle modificazioni dell'anima di cui essi sono le percezioni: quando le idee di cui si ha coscienza sono tali quali le abbiamo supposte nel caso in esame, il sentimento di esse ha una natura particolare; e può chiamarsi, per esser distinto dagli altri sentimenti, *sentimento di privazione*. Ma che cosa è l'idea *privazione*? Noi attribuiamo le privazioni agli oggetti; attribuiamo, per esempio, la privazione della sensibilità al sasso. Queste privazioni sono rapporti che noi poniamo fra gli oggetti, e quindi sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali, ed entrano a costituire l'esperienza comparata. L'elemento soggettivo generatore di questi rapporti è la *diversità*. *Il sasso non è sensitivo*: ciò denota una relazione fra il sasso e l'essere sensitivo; ciò vale quanto dire: *il sasso è diverso da un essere sensitivo*. L'espressione generale di tutti questi giudizi, in cui si possono risolvere tutte le nozioni negative, è la seguente: *ciò che è diverso da ciò che non è*. Essa è identica con quest'altra: *l'essere è diverso da ciò che non è essere*; oppure: *l'essere è diverso dal nulla* (intendo per *essere* qui qualunque realità, sia sostanza, sia modo). Ora, nell'enunciata proposizione l'essere esprime un'idea oggettiva; *diverso* è un aggettivo metafisico, ed esprime un rapporto, una veduta dello spirito, alla quale niun oggetto corrisponde. Ma lo spirito, il quale unisce ad un soggetto un rapporto, è obbligato in conseguenza a supporre un secondo termine del rapporto. Questa necessità è nondimeno interamente soggettiva, e questo secondo termine del rapporto non è alcuna cosa fuori dello spirito.

Finchè ci versiamo fra le cose particolari e fra alcune astrazioni che non sono le ultime, al di là delle quali non

(1) *Frassen, loc. cit.*

possa andarsi con altre astrazioni, i due termini del rapporto sono tutti e due oggettivi: *Il sasso è diverso di un essere sensitivo*: *l'uomo ignorante è diverso dall'uomo dotto*. Ma l'astrazione è uno squarciamento delle determinazioni positive della cosa; quando dunque continuando l'astrazione sino all'apice ove essa può giungere, ci rimane la sola nozione universalissima di *esistenza*, in tal caso l'altro termine a cui la privazione si riferisce è il *nulla*. Lo spirito, volendo comprendere sotto questa ultima astrazione tutte le altre inferiori, è obbligato di riguardare il *nulla* come un termine del rapporto. Ma bisogna guardarsi di fare di questa legge psicologica una legge delle cose in sè. Intanto uomini profondi fra gli antichi e fra i moderni ancora sono caduti in questo errore di formare, di un modo della nostra immaginazione, una legge delle cose in sè, un principio fisico oggettivo. « Illud est principium per se generationis, sine « quo nec esse nec concipi potest generatio: sed sine « privatione generatio nec concipi, nec esse potest; cum « generatio sit motus a carentia formæ ad formam obti« nendam: ergo etc. *Deinde* nec habet principii rationem, « nec principiat beneficio alterius: omnino ab ipsa imme« diate incipit motus generationis: ergo est principium per « se, et non per accidens, ac secundario (1). »

Noi abbiamo contratto l'abitudine, tosto che abbiamo la coscienza di un cambiamento nel nostro spirito di associarvi il fantasma dello stato antecedente dello stesso nostro spirito. La coscienza di qualunque modificazione che accade in noi porta necessariamente con sè il sentimento da noi chiamato il *sentimento della privazione*. Se nel mio spirito accade la modificazione B, egli avrà la coscienza di sè stesso colla modificazione B, ed il fantasma o concepimento del *me* senza la modificazione B; e questa coscienza appunto è il sentimento della privazione della

(1) *Frassen*, *loc. cit.*

modificazione B. Ci è dunque impossibile d'immaginare la generazione di qualche cosa, cioè un cambiamento qualsiasi, senza il fantasma della privazione.

Questa necessità è un prodotto dell'abitudine: in fatti, io credo che alla prima sensazione accompagnata dalla coscienza di essa, lo spirito non può avere il sentimento di cambiamento, e perciò è privo del sentimento della privazione; ma questo primo istante della nostra esistenza si nasconde all'esperienza.

È dunque incontrastabile che noi non possiamo immaginare il principio o la generazione di qualche cosa, senza il fantasma della privazione. Ma come può farsi un salto dalla nostra impotenza di immaginare alle cose in sè! La ragione è sufficiente a preservarci dall'errore in questa materia. Essa ci mostra evidentemente, che il *nulla*, la *non esistenza*, non è qualche cosa di oggettivo, non è, ed è impossibile che sia un principio produttivo. La fantasia è contraria alla vera metafisica. Questa fantasia appunto ci fa immaginare la produzione di una cosa come il passaggio di questa cosa dallo stato di non esistenza allo stato di esistenza, e ci obbliga di immaginare, che la causa efficiente agisce su questa cosa non esistente, e la fa colla sua azione passare dallo stato di privazione o di non esistenza allo stato di esistenza. Ma il filosofo, il quale ha imparato a preservarsi dalle illusioni della fantasia, rigetta queste chimere.

Intanto, come ho detto, uomini grandi fra gli antichi e fra i moderni ancora, sono stati illusi in questa materia. Nel capitolo quinto del quinto volume del mio Saggio filosofico ho rilevato l'errore, sull'oggetto che ci occupa, di Locke, di Le Clerc, di Sgravesande e di Bayle. Fra gli antichi non fu Aristotile il primo, che diede oggettività alla privazione, ma fu il suo maestro Platone: su questo errore questo grand'uomo appoggia nel Fedone uno de'suoi argomenti per l'immortalità dell'anima umana. Egli insegna, *che tutte le cose nascono dalle cose contrarie*: « Tutte

le cose che hanno le loro contrarie non nascono che dalle loro contrarie. Per esempio il bello è contrario al brutto, il giusto all'ingiusto. Lo stesso è di una infinità di altre cose. Vediamo dunque, se è una necessità assoluta che le cose, le quali hanno la loro contraria, non nascano che da questa contraria: come quando una cosa si fa più grande, è assolutamente necessario che essa fosse stata prima più piccola, e che acquisti in seguito questa grandezza. E quando essa diviene più piccola, bisogna che fosse stata più grande prima, e che in seguito diminuisse. Nello stesso modo il più forte viene dal più debole, il più veloce dal più lento. E questa una verità sensibile, disse Cebete.»

«E che, riprese Socrate, quando qualche cosa diviene più cattiva, non lo diviene dall'esser stata migliore, e quando essa diviene più giusta non lo diviene forse, poichè ella era più ingiusta?

«Senza difficoltà, Socrate.

«È dunque, Cebete, sufficientemente provato, che tutte le cose vengono dalle loro contrarie.

«La vita, riprese Socrate, non ha essa il suo contrario, come la veglia ha il sonno?

«Senza dubbio, disse Cebete.

«Qual è questo contrario?

«Ciò è la morte.

«Che cosa è dunque ciò che nasce dal vivente?

«Il morto.

«E che cosa è ciò che nasce dal morto?

«Bisogna convenire che è il vivente.

«Da' morti dunque, riprese Socrate, nascono tutte le cose viventi e tutti gli uomini viventi?

«Così mi sembra, disse Cebete.

«E per conseguenza, riprese Socrate, le anime nostre sono negl'inferni dopo la nostra morte.

«La illazione sembra sicurissima.

«Ma di queste due nascite, continuò Socrate, non ve

ne ha forse una che è molto sensibile? Questa è quella della morte, poichè il morire si vede coll'occhio, e si tocca colla mano.

« Sicuramente.

« Come faremo noi dunque?

« Non daremo noi ancora alla morte la virtù di produrre il suo contrario, come l'abbiamo data alla vita? O diremo noi che la natura è da questo lato stroppiata e zoppicante? Oppure non sapremo dispensarci di dare alla morte questa generazione, questa virtù di produrre il suo contrario?

« Ciò è di un'assoluta necessità, riprese Cebete.

« Quale è questo contrario, a cui essa dona la nascita? Ciò è di rivivere, ciò è un ritorno alla vita.

« Se egli vi ha un ritorno alla vita, riprese Socrate, questo ritorno non è altra cosa che la nascita de' morti, i quali ritornano alla vita, e perciò noi conveniamo, che i viventi non nascono meno da' morti, che i morti nascono da' viventi, prova incontrastabile, essere impossibile che le anime de' morti non sieno in qualche parte donde esse ritornano alla vita. »

Tutto questo ragionamento platonico è falso: è certo, che per morire è necessario prima di vivere, ma è falso che la vita produca la morte. Il morto non nasce dal vivente, ma il vivente ha cessato di essere in vita; come il moto non nasce dalla quiete; ma il corpo che incomincia a moversi ha cessato di essere in quiete; nè la quiete nasce dal moto, ma il corpo che si muove cessa di essere in moto. La privazione si riguarda, nell'argomento platonico, come un principio produttivo, il che è una contraddizione.

Concludiamo, che la condizione presa negativamente, o la privazione, è una nozione essenziale all'intendimento umano; che essa è un modo del nostro pensiero; ma che è errore il far di questo modo del nostro pensiero una cosa in sè, un principio di generazione, come ha fatto Pla-

tone, e dopo di lui Aristotile, i peripatetici, ed alcuni valentissimi filosofi moderni.

I metafisici distinguono la *privazione* propriamente detta dalla *negazione*: colla prima essi intendono l'assenza di un attributo in un soggetto, in cui suole e può esservi. Così l'assenza del moto in un mobile è una privazione; la *negazione* poi è l'assenza di un qualche attributo da un soggetto, il quale non suole nè può averlo: così è nella pietra la mancanza dell'intelletto.

Fa d'uopo badare a non confondere la verità dei nostri giudizi colla loro *oggettività*: *il sasso non è sensitivo*: questa proposizione è vera, ma non esprime altro di oggettivo, nel sasso, se non che il positivo che costituisce il sasso. Se non vi fosse uno spirito per giudicare, la negazione della sensibilità nel sasso non sarebbe alcuna cosa di oggettivo; sebbene nell'oggettivo del sasso vi è un fondamento di questa relazione; poichè, come abbiamo detto altrove, i termini della relazione sono oggettivi, ed il fondamento è ancora oggettivo; ma la relazione è soggettiva. L'espressione *il sasso* esprime il solo oggettivo nel sasso: tutto il resto esprime un modo del nostro pensiero sul sasso, un modo con cui noi pensiamo il sasso; e questo modo si riferisce da noi al sasso, come il freddo si riferisce da noi al marmo, mentre non è che una nostra sensazione. *La negazione della sensibilità* è un modo del pensiero; e non vi son modi di pensiero, senza lo spirito che pensa: questi modi del pensiero sono in noi, ma noi gli riferiamo agli oggetti, allorchè compariamo questi fra di essi.

LEZIONE CXIV.

DELLA DURATA E DEL TEMPO.

Posta la causa efficiente si pone l'effetto, poichè posta la causa si pone la causalità, attesochè una sostanza per

la causalità diviene causa; ma la causalità è la produzione di qualche cosa, e questa cosa è l'effetto: posta dunque la causa si pone l'effetto. Ma si può dire, che *posto l'effetto si pone necessariamente la causa?* Se per *effetto* s'intende ciò che è prodotto, allora la proposizione: *ogni effetto dipende da una causa*, è una proposizione identica; poichè la nozione di ciò che è prodotto è identica colla nozione di una cosa esistente per produzione; ma una cosa esistente per produzione è una cosa esistente per la causalità; l'effetto suppone dunque necessariamente la causalità di esso; ma la causalità è un modo di essere, il quale suppone necessariamente la sostanza a cui è inerente; ogni effetto dipende dunque da una sostanza in cui vi è la causalità dell'effetto, ma una sostanza in cui vi è causalità è una causa efficiente: *Ogni effetto dipende dunque necessariamente da una causa efficiente.* Questa verità chiamasi *il principio della causalità.*

Hume ha osservato che i filosofi, i quali vollero dimostrare il principio della causalità, hanno ignorato lo stato della quistione. Non si tratta di sapere, egli dice, se ciò che è prodotto ha bisogno di causa produttrice o efficiente; ma se ciò che incomincia ad aver esistenza è una cosa prodotta. Egli ha insegnato, che questo principio non è una verità nè evidente immediatamente, nè evidente mediatamente. Reid, il quale scrisse contro Hume, concesse al suo avversario, che questo principio non è un principio identico, nè dimostrabile pel principio di contraddizione o d'identità; ma che esso è una legge primitiva della nostra natura, la quale ha un valore oggettivo, ed è applicabile alle cose in sè stesse. È una legge della nostra natura, dice la scuola di Scozia, quella che ci porta a rapportare tutti i cambiamenti, che osserviamo nell'universo, all'azione di una causa efficiente. Questo atto della nostra intelligenza non è il risultamento del raziocinio, esso accompagna necessariamente la percezione. Ci è realmente impossibile di vedere un cambiamento, senza

esser convinti che è stato prodotto dall' azione di una causa: perciò, secondo la scuola di Scozia, ogni effetto dipende necessariamente da una causa, perchè noi crediamo così. In tal guisa lo scetticismo di Hume fu surrogato dal dommatismo di Reid. Ma a questo dommatismo successe un altro scetticismo, ugualmente funesto alla vera filosofia. Se il principio della causalità, disse Kant, non è un principio identico, esso è un principio sintetetico; e siccome è un principio necessario, così è *a priori* in noi; bisogna dunque ammettere giudizi sintetici *a priori*; ma questi giudizi essendo *a priori*, sono oggettivi, e perciò non hanno un valore oggettivo, e non sono applicabili alle cose in sè stesse considerate. Le leggi della nostra natura, che Reid ammette *a priori* in noi, non sono in sostanza che i principii sintetici *a priori* del kantismo. La differenza fra Reid e Kant, consiste nell'oggettività che il primo concede a questi principii, e che ad essi nega il secondo; ma siccome l'oggettività è ammessa gratuitamente da Reid, così Kant ha ragionato con conseguenza deducendo da' principii di Reid lo scetticismo critico.

Io ho esaminato di proposito il gran principio della causalità, e dopo molta meditazione ho data di questo principio una dimostrazione rigorosa; questa dimostrazione si trova nel mio saggio sulla critica della conoscenza, ed indi fu ripetuta ne' miei elementi di filosofia. Io ho ragionato nel modo seguente. Ciò che ha un incominciamento di esistenza deve esser preceduto da un tempo o durata vuota, o da un essere; poichè se non è preceduto nè da un tempo vuoto, nè da un essere, l' essere di cui si parla è la prima realtà, è il primo essere, e di lui non cade alcuna quistione, che egli non ha alcuna causa della sua esistenza; ma di un tal essere non può dirsi che incominci ad avere esistenza, poichè questa nozione d' *incominciamento di esistenza* contiene una *priorità* riguardo all' essere, che incomincia ad esistere. Ma è possibile,

che un essere sia preceduto da un tempo vuoto, cioè da un tempo, in cui niuna cosa esista? Ciò vale quanto cercare, se un tempo, ossia una durata distinta dalle cose esistenti e comune ad esse, sia una cosa reale. Una durata distinta dalle cose che esistono, e comune ad esse è una cosa impossibile. Questa durata è essa un essere, o un modo di essere? Se è un essere non può esser comune a tutte le cose. Un essere non è che esso solo: bisognerebbe in tal caso riguardare tutte le altre cose come modi della durata; ma considerando i modi di un essere, che si succedono in esso, noi siamo obbligati ad immaginar questo essere come una cosa che dura, cioè ad immaginare che esso esiste nel tempo o nella durata; bisognerebbe in conseguenza supporre un'altra durata in cui dura o esiste questa prima durata, e la quale perciò fosse la sostanza di questa prima durata, e così all'infinito: il che è una evidente assurdità.

Inoltre la sostanza si riguarda da noi come una cosa permanente: laddove la durata si riguarda come composta di parti successive, che nascono dal nulla e ricadono di nuovo nel nulla. La durata passata non è più, e noi riguardiamo il nostro *io* come permanente: se esso fosse stato un modo di essere della durata passata si sarebbe annientato con questa. La durata non è dunque un essere, una sostanza.

Sarebbe forse un modo di essere? Se è un modo di essere appartiene particolarmente all'essere di cui è modo; e così una durata comune a tutti gli esseri che esistono, e distinta da essi, è una cosa che non può esistere.

Clarke dice: la durata è un modo o un attributo: essa è reale, ed è perciò l'attributo di una sostanza reale, cioè della sostanza infinita, o di Dio. Questa durata è appunto l'eternità di Dio. L'eternità di Dio, secondo questa dottrina, è successiva.

Ma questa dottrina non può sostenersi, ed è combattuta da ragioni decisive. La durata è composta di parti

successive: se essa è un attributo di Dio, avvi in Dio una successione; ciò, come vedremo nella seconda parte, ripugna alla natura di Dio. Se la durata successiva è un attributo di Dio, questo attributo ha parti, e queste parti nascono dal nulla e ricadono nel nulla. Iddio acquista e perde varie cose. Qual sana filosofia può sostenere tali assurdità? Più: come vi sarebbe un attributo, o parte di un attributo, comune numericamente a Dio ed alle creature?

Concludiamo: *una durata distinta dalle cose che esistono, comune alle cose tutte, composta d'istanti o di parti successive, è cosa impossibile.*

Ciò che incomincia di esistere non può dunque esser preceduto da una durata vuota; poichè una tal durata è impossibile; e poichè esso deve esser preceduto da qualche cosa, è necessario che esso sia preceduto da un altro essere qualsiasi. Ma come un essere può precedere un altro? Forse perchè esiste in un istante antecedente all'istante in cui comincia ad esister l'altro? Ciò non può essere; poichè in tal caso è necessario supporre una durata distinta dalle cose che esistono; il che come abbiam provato, è una falsità. L'essere dunque che precede quello che incomincia ad esistere deve precederlo per una *priorità di natura*; esso deve precederlo perchè lo produce, ed in conseguenza, perchè è causa efficiente del preceduto. *Non può esservi dunque un effetto senza una causa.*

Questa dimostrazione del gran principio della causalità è apodittica. Io ho dimostrato in essa l'identità di queste due nozioni, cioè della nozione *di ciò che incomincia* ad esistere colla nozione *di ciò che è prodotto.* L'osservazione di Hume non ha, in conseguenza, alcun valore contro la mia dimostrazione.

Se la durata di una cosa non è distinta dall'esistenza di questa cosa, non vi possono essere due *anteriorità*, una di *tempo*, l'altra di *natura*, che molti filosofi am-

mettono. La causa, dicono ordinariamente gli scrittori di ontologia, è anteriore all'effetto per una anteriorità di natura, ma è nello stesso tempo in cui è l'effetto: ciò è appunto un porre il tempo distinto dalle cose che esistono: ciò eziandio è un porre alcune parti del tempo comuni a molte cose.

Ma che cosa è la *durata*, o il *tempo*? Supponiamo una serie di esistenze A, B, C, D, E, ec., tale, che A sia causa di B, B di C, C di D, D di E; una tal serie costituisce il tempo: in questa serie A è prima di B, B prima di C, C prima di D, D prima di E. E è quinto in rapporto ad A, ed A è primo in rapporto ad E; B è secondo relativamente ad A, C è terzo, D è quarto. In questa stessa serie la causalità di B è il primo istante del tempo, la causalità di C ne è il secondo, quella di D ne è il terzo, quella finalmente di E ne è il quarto. Bisogna pure riguardare A come la prima esistenza la quale incomicia. Così supponendo la creazione dell'universo, il tempo incomincia coll'incominciamento della esistenza delle creature, ed al di là di questo incominciamento non vi è alcun tempo.

Nel tempo noi abbiamo un *prima* ed un *dopo*, e facendo consistere il tempo nella causalità, noi troviamo eziandio nella causalità un *prima*, ed un *dopo*, come abbiamo spiegato. Ma nel tempo troviamo ancora la *simultaneità*: questa sembra che non possa trovarsi nella causalità; pare, in conseguenza, che il tempo non possa consistere nella causalità, e che debba riguardarsi come una entità distinta dalle cose esistenti.

Ma con un po' di riflessione questa difficoltà svanisce. L'esistenze possono essere inseparabili l'una dall'altra, ed insieme indipendenti fra di esse, ma dipendenti da una terza cosa. Così la luce, che dal centro luminoso si spargo in uno degli estremi dei raggi uguali, è inseparabile da quella che si sparge negli estremi degli altri raggi: questi effetti sono dunque paralleli fra di essi: ed

in una dipendenza comune dal centro luminoso: essi si chiamano *simultanei.*

Siccome vi sono effetti simultanei, perchè prodotti da una causa unica, così vi sono cause simultanee; e queste sono le concause di un effetto unico. Si dimostra nella dinamica, che quando un mobile è mosso da due forze nelle direzioni di due lati di un angolo di un parallelogrammo, esso muoverà per la diagonale di questo parallelogrammo; il moto per questa diagonale può considerarsi come un effetto unico prodotto da queste due forze, e queste due forze sono, in conseguenza, due concause *simultanee* di questo moto. I dinamici insegnano inoltre, che ciascuno de' due lati dell'angolo di questo parallelogrammo può considerarsi come la diagonale di un altro parallelogrammo, e perciò come l'effetto dell'azione di due potenze simultanee, che operano sul mobile: in questo caso il moto per la diagonale del parallelogrammo supposto è un effetto unico prodotto da quattro cause simultanee. La simultaneità delle cose è dunque evidentemente ricondotta alla causalità. La simultaneità spiegata in questo modo esiste nelle cose indipendentemente dallo spirito umano.

Mamiani della Rovere, nella sua pregevole opera del Rinnovamento dell'antica Filosofia italiana, si è dunque ingannato nell'aver opposto alla mia dottrina sul tempo, che in questa dottrina la simultaneità delle cose è costituita dall'atto della coscienza, il quale medita e paragona esse cose insieme; e che quindi avviene che levati di mezzo gli uomini, le cose più non sono contemporanee. L'esempio della luce da me recato nella mia opera della critica della conoscenza, per dar la nozione della simultaneità, doveva indurre il citato stimabile scrittore a pronunciare un giudizio contrario a quello da lui espresso. Se nella natura vi sono, indipendentemente dallo spirito umano, effetti paralleli che dipendono da una causa unica, vi sono in conseguenza, nella natura effetti simultanei indipen-

dentemente dallo spirito umano. Più, se vi sono nella natura, anche indipendentemente dallo spirito umano, concause di un effetto unico, vi sono eziandio, indipendentemente dallo spirito umano, cause simultanee. La mia dottrina pone dunque la simultaneità nella natura, indipendentemente dagli uomini. È vero nondimeno, che io ho recato eziandio, nella citata opera della conoscenza, altri esempi per la simultaneità degli avvenimenti, ne' quali esempi la simultaneità non sembra indipendente dallo spirito umano; ma questi esempi sono stati da me recati con matura riflessione, cercando di determinare i motivi sui quali si appoggia lo spirito umano nel giudizio della simultaneità di alcuni avvenimenti, che sembrano slegati. Ecco come io ho ragionato nella citata mia opera della critica della conoscenza: molti fatti si presentano allo spirito senza il legame della causalità: un uomo nasce nella China nel momento in cui io scrivo: qual legame fra la nascita di questo uomo e la mia azione di scrivere? Egli non può concepirsene altro se non quello della simultaneità, e qui non si vede come questa consiste nella causalità. Il legame, che dobbiamo porre fra gli avvenimenti, deve esser tale, che possa essere universale per tutti gli uomini, e che tutti possano intendersi, quando dicono che alcuni fatti sono simultanei. Ora, secondo abbiam detto, affinchè A e B si riguardino come simultanei, è necessario che tutti e due sieno inseparabili da un terzo fatto C: questo fatto, acciò i giudizi degli uomini sieno costanti, deve essere osservabile da tutti. Il sole è un agente universale nel globo terraqueo: esso vi spande incessantemente la luce ed il calore: esso mantiene nelle piante e negli animali la vegetazione e la vita: dalle sue diverse rivoluzioni apparenti nascono le diverse stagioni: la diversa posizione de' luoghi della terra rispetto al sole ha una influenza sul fisico e sul morale degli uomini. Supponiamo che io osservi il sole nel meridiano del luogo in cui mi trovo.

Supponiamo eziandio, che il punto del cielo, in cui osservo il sole nel mezzogiorno, si trovi nell'orizzonte ortivo di altri osservatori: finalmente supponiamo, che io osservi il cominciamento di una battaglia insieme col sole nel meridiano; l'atto della coscienza, che mi attesta l'esistenza di queste due percezioni nello spirito, è inseparabile da esse; queste percezioni sono dunque simultanee: lo spirito riguarda perciò come simultanei gli oggetti che le fanno nascere; il cominciamento della battaglia è in conseguenza simultaneo colla esistenza del sole nel mio meridiano. Ma l'esistenza del sole nel mio meridiano è l'esistenza del sole nell'oriente di altri osservatori; l'apparenza del sole nell'oriente di questi osservatori è dunque simultanea all'incominciamento della battaglia di cui parliamo. Inoltre la posizione rispettiva del sole per ciascun luogo della terra, corrispondente alla posizione di questo astro nel meridiano, è determinabile; tutti gli uomini, in conseguenza, hanno un punto fisso per determinare la simultaneità degli avvenimenti. Se togliete questo legame degli avvenimenti, de' quali parliamo, colla posizione del sole, legame che si eseguisce per mezzo del fatto della coscienza che attesta l'esistenza delle percezioni di tali cose, io non saprei come potreste determinare la simultaneità; in questo caso ed in casi simili, ed in mancanza della simultaneità, non saprei come potreste legare gli avvenimenti de' quali parliamo.

Tanto io ho scritto su quest' oggetto, nella mia critica della conoscenza, e non si può opporre nulla di valevole alla mia dottrina. Quando noi vogliamo conoscere il tempo, che impieghiamo per andare da un luogo in altro, che cosa facciamo noi? Osserviamo la posizione dell'indice nel nostro orologio, ed il cominciamento insieme del nostro moto verso il luogo designato, e riguardiamo queste due osservazioni come simultanee; ed il motivo su cui appoggiamo la simultaneità di essa non è forse l'atto unico della coscienza di queste percezioni?

Ma da ciò non segue affatto, che non vi sia una simultaneità oggettiva, indipendente interamente dalle nostre percezioni: dall' esservi alcune simultaneità fondate sulla coscienza, non segue che non ve ne sieno di quelle che non sono fondate sulla coscienza; anzi io ho dimostrato l' esistenza di queste simultaneità indipendenti dallo spirito umano. Più, le simultaneità fondate sulla coscienza non sono soggettive, ma oggettive; poichè le percezioni simultanee e l' atto della coscienza sono cose reali.

Ma che cosa diremo della misura del tempo? La misura deve essere una quantità della stessa specie della quantità misurata; poichè per *misura* di una quantità s'intende una quantità nota della stessa specie di quella che si vuol misurare, e che si riguarda come una unità. È perciò un assioma in matematica che la misura deve essere della stessa specie, ed omogenea al misurato. Ciò supposto, io domando ai difensori del tempo indipendente dalle cose, che mi mostrino la misura del tempo, acciò io possa applicarla ad un tempo determinato e misurarlo. Essi mi rispondono, che la misura del tempo è il moto; il tempo, io dunque concludo contro di loro, è la stessa cosa del moto, e non è diverso dal moto; poichè la misura è la stessa cosa del misurato, e non differisce dal misurato che per la diversa grandezza. Ma sarebbe vano lo sperare che gli avversari si arrendano all'evidenza di questo ragionamento. Se il tempo fosse una cosa distinta dalle cose che esistono, e perciò dal moto stesso, dovrebbe esser misurato per una misura che fosse ancora un tempo; ma esso non può esser misurato da una simil misura, esso non è dunque distinto dal moto nè dalle altre cose esistenti; è vano, io dico, lo sperare che essi si arrendano a tale esatto argomento: vi negheranno piuttosto le verità le più evidenti, anzichè scuotere il giogo della loro immaginazione che li tiranneggia.

Ma come gli uomini hanno misurato il tempo? Essi lo hanno misurato, e lo misurano per mezzo del moto

del sole o degli astri. Ma che cosa è il moto? È uno spazio scorso; lo scorrere uno spazio è il moto. Il moto si può giustamente riguardare come la generazione di uno spazio: un tal concetto ce lo danno eziandio i geometri, i quali concepiscono generarsi la linea dallo scorrere di un punto, la superficie dal moto laterale di una linea, ed il solido dal moto in alto o in basso della superficie. Le figure generate dal moto s'incontrano ad ogni passo tanto nella geometria elementare che nella sublime. Il circolo si definisce per una figura generata dal moto di una retta giacente sempre in uno stesso piano, e movendosi intorno intorno ad un suo punto immobile, finchè ritorna al punto da cui è partita. Il prisma si definisce per un solido generato dal moto dall'alto in basso, oppure dal basso in alto di una figura rettilinea, che si move sempre parallelamente a sè stessa, giusta la direzione di una retta che l'incontra, o perpendicolarmente, o obliquamente. La sfera si riguarda come un solido generato dalla rotazione di un semicerchio intorno il diametro. È inutile di addurne più esempi. Ora, allorchè si determina lo spazio percorso da un mobile, per cagion di esempio lo spazio percorso dal sole, si determina colla massima precisione possibile un numero di effetti subordinati ad un agente. Suppongasi che il sole sia in istato di moto, e che esso da un luogo passi ad un luogo contiguo, per esempio da A in B. In questa supposizione l'esistenza del sole nel luogo B è un effetto della sua esistenza in istato di moto nel luogo A: lo stesso deve dirsi della sua esistenza nel luogo C, e così di seguito. La linea dunque percorsa dal sole è una serie di effetti in cui ciascuno è a vicenda causa ed effetto. Determinando dunque la linea percorsa dal sole, si determinano colla precisione maggiore possibile i termini che costituiscono una data serie di cause e di effetti; il che val quanto dire, che si misura il tempo. Io dico colla maggiore precisione possibile, poichè il moto è un fenomeno, e noi non sappiamo che

cosa esso sia in sè stesso, indipendentemente dalle nostre percezioni; e perciò non possiamo conoscere il numero de' cambiamenti che accadono nel moltiplice incognito del sole. Le valutazioni che noi facciamo del tempo sono proporzionate ai nostri mezzi di conoscere, e bastano pei nostri bisogni: esse sono valutazioni di soli fenomeni. Da quanto abbiam detto si vede evidentemente che consistendo un moto determinato nella generazione di uno spazio determinato, si misura il moto, misurando lo spazio generato; e siccome la misura di uno spazio è uno spazio della stessa specie, così resta salva la verità matematica, 1.° che la misura deve essere omogenea al misurato; 2.° che misurando uno spazio generato si ottiene un numero di effetti, 3.° che se il tempo non è che il numero delle parti dello spazio generate da un corpo, *il tempo è il numero del moto*, come insegna Aristotile.

Gli astronomi stessi, allorquando parlano particolarmente del tempo, quantunque sembrino, per secondare l'immaginazione, guardare il tempo come distinto dallo spazio generato dal corpo, pure quando cercano di determinare il tempo non misurano che lo spazio generato. Il *giorno* è una parte del tempo: gli astronomi dividono il giorno sidereo, solare e lunare: essi insegnano, che il giorno siderco è più breve del solare, ed il solare più breve del lunare. La ragione è perchè lo spazio che deve percorrere il sole col moto comune da oriente in occidente per ritornare al meridiano donde si considera partire, è maggiore di quello che deve percorrere una stella per ritornare al meridiano donde si considera partire, ed è minore di quello che deve percorrervi la luna. Gli spazi generati o percorsi sono dunque la sola cosa che viene in considerazione, allorchè si tratta de' rapporti delle parti del tempo.

Ma che cosa s'intende allorquando si dice: il corpo A si move con maggior celerità nel corpo B? Nella linea che descrive il corpo A segno un punto: determino la simul-

taneità dell'esistenza del corpo A in questo punto coll'esistenza del sole in un punto del cielo, oppure coll'esistenza dell'indice del mio orologio in un punto della sfera dello stesso: pratico lo stesso riguardo al corpo B, e così concepisco il principio del moto di A come simultaneo col principio del moto di B: scorsa una certa parte della linea di A e di quella di B, segno due punti, e ne determino la simultaneità come sopra: misuro le parti scorse delle due linee, e se trovo che la parte scorsa da A sia maggiore della parte scorsa da B, concluderò che A si move con maggior celerità di quella cui si move B, e che la celerità di A sia a quella di B, come lo spazio percorso da A sta allo spazio percorso da B.

Supponiamo che l'incominciamento del moto di A non sia simultaneo coll'incominciamento del moto di B, nè i termini che consideriamo in questi moti sieno fra di essi simultanei, qual mezzo avrò io per paragonare il moto di A al moto di B sotto il punto della celerità? Io determinerò la simultaneità dell'incominciamento del moto di A riguardo al sole o riguardo al sito dell'indice nella sfera dell'orologio, e la simultaneità di un termine di questo moto anche riguardo al sole, o al sito dell'indice nell'orologio: dopo di ciò misurerò l'arco del circolo diurno del sole, il quale arco s'intercetta fra il punto in cui si trovava il sole simultaneamente all'incominciamento del moto di A, e quello in cui si trovava simultaneamente al termine del moto di A; oppure misurerò lo spazio corrispondente percorso dall'indice dell'orologio: dopo misurerò lo spazio percorso da A, e che si intercetta fra il punto in cui A era nell'incominciamento del moto, e quello in cui era nel termine del moto. Replicherò le stesse osservazioni riguardo a B, ed avrò così quattro quantità omogenee che sono diversi spazi, cioè due archi del circolo diurno del sole, e due linee determinate, che sono gli spazi percorsi da A e B: dopo di ciò è facile di stabilire paragoni sulla velocità.

Supponiamo, per rendere la cosa più chiara con un esempio, che lo spazio percorso da A sia di due miglia, quello percorso dal sole nell'arco simultaneo sia di un grado del circolo diurno: inoltre che lo spazio percorso da B sia di otto miglia, e quello percorso dal sole nell'arco simultaneo sia di due gradi; avremo i tempi nella ragione di 1: 2, e gli spazi nella ragione di 2: 8. Ora, nella dottrina de' matematici le celerità sono nella ragion composta della diretta degli spazi e dell'inversa de' tempi; nell'esempio addotto dunque la celerità di A deve stare alla celerità di B nella ragione di 2 moltiplicato per 2, ad 8 moltiplicato per 1, cioè di 4 ad 8. Ciò è esatto; poichè scorrendosi in un tempo doppio uno spazio quadruplo, la velocità deve esser doppia. La meccanica va dunque d'accordo colla mia dottrina sul tempo.

Abbiamo detto che il tempo è il numero del moto: ma i numeri, si domanda, sono essi qualche cosa, che sussiste in sè, e fuori del nostro pensiero? Per risolvere la quistione non bisogna fare altra cosa che distinguere i termini e le idee. Se s'intendono per *numero* gli esseri che sussistono fuor di noi ciascuno nella sua unità, e che danno l'occasione allo spirito, di concepire un insieme di unità sotto una sola idea; in tal caso esiste qualche numero indipendentemente dal pensiero e dal nostro spirito: ciò è dire, che vi sono cose numerabili e differenti unità concepite da noi sotto una sola idea. Se poi per *numero* s'intende quel pensiero del nostro spirito, che unisce in un'idea differenti unità, che egli riguarda come identiche, in tal caso il numero non è che nel solo spirito. Ciò, per cagion di esempio, che corrisponde a questa espressione *tre uomini*, non è che nel solo spirito: l'uomo in generale non esiste che nel solo intelletto, e dopo l'operazione dell'intelletto; ora, affinchè lo spirito, vedendo Socrate, Platone, Aristotele, riunisca questi individui nel concetto di *tre uomini*, è necessario che vegga in ciascuno di essi l'uomo universale: questo identico ripetuto dallo spirito stesso è

riunito in un concetto, è espresso dal termine complesso di *tre uomini*. Il numero dunque così inteso non è che nello spirito. L'*esser numerante* è una denominazione estrinseca alle cose, la quale suppone una intelligenza che le numera. L'intelligenza non può numerar gl'individui, se non vedendo l'identico in ciascuno di essi, e questo identico è un universale che esiste nel solo intelletto e dopo l'operazione dell'intelletto; vedendo l'identità fra questi universali, e riunendoli con una sintesi di composizione, lo spirito numera gl'individui.

Sebbene dunque l'oggettivo del tempo sia, come ho provato, la causalità, non pertanto vi è il soggettivo nella valutazione del tempo, poichè questa valutazione è un numero. Trovo a tal proposito esatta e profonda la seguente osservazione di Eduardo Corsini: « Si tempus « ipsum veluti numerus concipiatur, qui ex numeratis « motus partibus oriatur, tunc non in rebus ipsis, sed « in intellectu solo numerante: veluti ipsius perceptio re- « perietur, adeoque incorporea quædam, ac spiritualis « idea censebitur. Hinc Antiphanes ait quod *tempus est* « *quidpiam quod non re, sed cogitatione constat*; et Plato « varias entium classes enumerans ait, quod sextum genus « eorum est, *quæ quasi sunt*, *inane et tempus*; quod ni- « mirum *spatium*, ac *Tempus* ipsum non in rebus, sed « intellectu solo reperiantur. Itaque præclare fallitur Gas- « sendus, qui tempus ipsum, spatii instar, distinctum « quoddam entis realis genus esse putavit, quod neque « substantiæ, neque modi neque corporei, neque incor- « porei entis genere continetur; quemadmodum etiam lu- « dicro potius phantasmate decepti sunt illi, qui tempus « ipsum veluti ens quoddam ante mundi creationem exti- « tisse dicunt; perinde quasi tempus aliquod extiterit, quo « mundus nondum creatus erat. Etenim si tempus veluti rei « durantis et existentis affectio concipiatur, quis aperte « non videat ante rei durantis productionem ipsius dura- « tionem existere, sive concipi non posse? Sin vero tempus

« ipsum nihil sit aliud, quam incorporea quædam idea
« quæ ab intellectu nostra formata fuerit, tempus illud,
« quod ante rerum omnium originem concipiatur, inane
« prorsus ac imaginarum phantasma censendum erit quod
« ex nostro concipiendi more oriatur (1). »

Ma come si forma nel nostro spirito questo fantasma del tempo vuoto, che Kant chiama la *visione pura del tempo*?

Il sentimento attuale del *me* è legato abitualmente col fantasma del *me* in istati antecedenti diversi: questo legame abituale diviene, in conseguenza, necessario. Questa esistenza passata del *me* in istati diversi non si riguarda dal nostro intelletto come necessaria; poichè è di fatto passeggiera, ed il passato è per noi come un nulla. Lo spirito può dunque supporla annientata, e non potendo immaginare attualmente annientato sè stesso, nel momento in cui suppone annientate le cose reali successive, gli rimane una successione di cose prive di qualunque qualità, cioè una successione perenne d'istanti, o la durata uniforme che alcuni filosofi, fra i quali Locke, Clarke, Newton, riguardano come una realtà in sè, e distinta dalle cose particolari che si succedono; e come una cosa in cui i successivi hanno esistenza. È importante distinguere il legame che l'intelletto pone fra le nostre nozioni, ed il legame che in forza dell'associazione delle idee vi pone l'immaginazione; ed è, in conseguenza, necessario di distinguere l'impossibilità di *intendere* dall'impossibilità d'immaginare.

I filosofi, che io qui combatto, dicono: *Noi possiamo concepire annientate tutte le cose, ma non possiamo concepire annientata la durata.* Questa proposizione contiene un equivoco. *Noi non possiamo immaginare annientate tutte le cose, e perciò non possiamo immaginare annientata la durata. Noi possiamo concepire annientate tutte le cose, e perciò possiamo concepire annientata la durata.*

(1) *Metaph.* part. I, cap. V, id. IV.

Se l'esistenza del nostro essere si riguarda come contingente, ne avviene che la nostra non esistenza non era un impossibile, e perciò può concepirsi dall'intelletto; e potendosi dir lo stesso di tutte le altre cose dell' universo, noi possiamo concepire annietate tutte le cose, e non concependosi dall' intelletto la durata come una cosa distinta dalle cose esistenti, ma come l'esistenza delle cose medesime, noi possiamo concepirla annietata coll' annientamento di tutte le cose.

Dall' altra parte non potendo immaginare l' annientamento del nostro essere, non possiamo immaginare l'annientamento della durata, che col sentimento del nostro essere si associa inevitabilmente.

Ciò che la coscienza percepisce si riguarda come presente. Tutte le cose da noi percepite come reali si riguardano come presenti. Da ciò avviene, che noi trasportiamo il nostro presente alle cose tutte, che percepiamo come reali, e c'immaginiamo così un istante comune a tutte le cose. Tutte le percezioni di cui abbiamo coscienza si riguardano come parti dell' esser nostro; il nostro presente conviene, in conseguenza, alle nostre percezioni, e perciò agli oggetti percepiti come reali. Questa mi sembra l'origine dell' immaginare una durata comune alle cose tutte.

LEZIONE CXV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

La materia che esaminiamo è molto importante; prego perciò il mio lettore di non annoiarsi della lunghezza di questa dicussione.

La quistione sul tempo che noi esaminiamo è antica: san Tommaso d'Aquino ha fatti due trattati sul tempo: nel primo incomincia dalla quistione dell' esistenza del

tempo indipendentemente dalle cose successive. Si dubita, egli dice, dell'esistenza del tempo per la seguente ragione. Ciò che è composto di parti non esistenti non è esistente; ma il tempo è composto di parti non esistenti, esso non è dunque esistente. Il santo dottore prova la minore del recato sillogismo così: le parti del tempo sono il passato ed il futuro; ma il passato non è, ed il futuro non è; le parti del tempo dunque non sono. Nè può dirsi, che il presente, il quale è una parte del tempo, sia; poichè ogni parte presa un numero di volte deve misurare il tutto, o almeno ogni parte è un componente del tutto; ora, il presente non misura tutto il tempo, nè dagli stessi presenti si compone il tempo; il presente non è dunque parte del tempo. Si prova che il presente non è parte del tempo per la ragione, che il presente è indivisibile, e dagl'indivisibili non può comporsi alcun continuo: « Ad cognoscendum «quid sit tempus oportet cognoscere an sit, quia impossibile «est cognoscere de aliquo quid sit, ignoreto an sit. »

Questo principio non mi sembra vero: noi non possiamo conoscere se una cosa sia, senza averne qualche idea: ma seguiamo ad ascoltare l'illustre metafisico citato: « Dubitatur ergo primo, an tempus sit, et videtur quod « non, quia illud quod componitur ex partibus, quæ non « sunt, videtur non esse; entitas namque totius videtur « consurgere ex entitate partium, tempus autem compo- « nitur ex præterito et futuro, quæ non sunt; præteri- « tum namque fuit et non est, futurum autem nondum « est, videtur ergo tempus non esse. Nec potest dici quod « aliqua pars temporis sit scilicet ipsum *nunc*, quia nunc « pars temporis non est; omnis namque pars aliquoties « accepta mensurat totum, aut saltem omnis pars ca- « dit in compositione totius; *nunc* autem multoties ac- « ceptum non mensurat totum tempus, nec interum ex « ipsis componitur tempus, ut probatur sexto physico- « rum, eo quod ex indivisibilibus non potest componi « aliquod continuum; unde manifestum est quod nunc

« non est pars temporis; nihil ergo quod sit pars tem-
« poris, de tempore existit ».

San Tommaso risponde a questa obbiezione contro l'esistenza del tempo nel modo seguente: il tempo è un essere successivo; perciò le sue parti, il passato ed il futuro, non sono in modo che sieno insieme; il tempo ha nondimeno l'essere per qualche cosa di sè indivisibile, la quale è il presente, e continua il passato ed il futuro per l'istesso presente: « Dicendum quod præteritum et futurum non
« sunt sic, ut simul sint, nec hoc requiritur ad esse tem-
« poris cum sit successivum, habet tamen esse per aliquod
« indivisibile sui, quod continuat ea, scilicet per ipsum
« nunc. »

I filosofi, i quali ammettono un tempo o una durata distinta dalle cose che esistono, cercano la natura degli elementi del tempo: questi elementi, essi chiedono, sono divisibili o indivisibili? Secondo Reid questi elementi sono divisibili per la ragione addotta dal santo dottore d'Aquino, che il continuo non può esser composto dagl'indivisibili. La durata, dice Reid, non è composta che di altre durate, le quali sono eziandio composte di altre durate più piccole, e così all'infinito, e ciò asserisce il filosofo citato come una cosa di evidenza immediata. Confesso, che se l'evidenza immediata è nella proposizione di cui parlasi, l'evidenza immediata è per me un mezzo fallace di conoscenza. Il dommatismo conduce allo scetticismo. Ritorniamo a san Tommaso.

Se il presente non è parte del tempo, perchè è indivisibile, l'argomento addotto da san Tommaso contro l'esistenza del tempo è senza replica.

Il citato san Tommaso sembra credere nella risposta all'argomento, che le parti del tempo sono divisibili, e che esse sono il passato ed il futuro; che il tempo ha l'essere del presente indivisibile, il quale continua il passato ed il futuro per lo stesso presente.

Ma questa risposta non salva in alcun modo l'esistenza

del tempo distinto dalle cose che esistono. Il tempo, dice san Tommaso, *è un essere successivo, le cui parti sono il passato ed il futuro, ed il quale ha l'essere per qualche sua cosa indivisibile.* Appunto, io dico, un tal essere, che voi chiamate il tempo, è una evidente contraddizione: qual cosa più evidente alla ragione, che da componenti non esistenti non può risultare un composto esistente? il passato ed il futuro sono tutte e due nel nulla; il dottore Angelico ne conviene: come dunque due nulla costituiscono una realtà, un'esistenza qualsiasi? Il dire, che ciò si verifica nell'essere successivo, è dire che la proposizione: *Il nulla non può essere l'elemento positivo di alcuna cosa*, non è assolutamente necessaria ed universale; poichè questa proposizione cessa di esser vera nell'essere successivo come è il tempo.

Il tempo, replica san Tommaso, ha l'essere per qualche sua cosa indivisibile. L'essere del tempo consiste dunque, io rispondo, nel presente. Il tempo, in conseguenza, non è un essere successivo, non è un continuo.

Se il tempo ha l'essere pel presente indivisibile, si dimanda: se lo stesso presente sia nel tempo medesimo, oppure sianvi diversi presenti. Pare a prima vista, che debbanvi essere diversi presenti; poichè un presente nello stesso tempo è un indivisibile divisibile: da un'altra parte ammettendo diversi presenti si cade in altre assurdità. Ascoltiamo lo stesso san Tommaso: « Quia vero dictum « est, quod tempus cum sit successivum habet esse solum « per aliquod indivisibile sui quod est nunc, non irratio- « naliter dubitatur, utrum sit unum est idem nunc in « eodem tempore, an aliud est aliud. Videtur namque « quod sit unum et idem, quia sicut impossibile est quas « partes temporis simul esse, nisi una contineat aliam, « sicut annus mensem, mensis septimanam, septimana « diem, ita impossibile esse duo nunc simul esse, cum « unum non contineat alterum. Si ergo primum nunc non « potest simul esse cum posteriori, necesse est primum

« esse corruptum; omne autem quod est corruptum,
« corruptum est in aliquo nunc. Nunc ergo quod est cor-
« ruptum, aut est corruptum in seipso, aut in aliquo po-
« steriori; non in seipso, quia tunc est, nec in aliquo
« posteriori, quia aut hoc esset in nunc mediato, aut in
« nunc immediato, non in nunc immediato, quia unum
« nunc non est continuum aliis nunc, sicut nec punctum
« puncto, ut probatur sexto physicorum; nec potest
« corrumpi in nunc mediato; quia inter quælibet duo nunc
« est tempus medium, sicut inter quælibet duo puncta
« est linea media, in quolibet autem tempore sunt infinita
« nunc; si ergo nunc prius corrumperetur in nunc po-
« steriori mediato, sequitur quod haberet esse cum infinitis
« nunc mediis; quod est impossibile; impossibile est ergo
« quo nunc esse in tempore.

« Oppositivum hujus videtur dupliciter. Primo quia cu-
« juslibet continui finiti sunt duo termini: ad minus, nunc
« autem terminus temporis est, et est accipere tempus
« finitum: ergo ad minus sunt quo nunc in tempore. Se-
« cundo, quia illa dicuntur simul esse, quæ sunt in eo-
« dem nunc temporis. Si ergo non essent plura nunc in
« tempore, sed unum tantum, sequitur, quod ea quæ
« fient post millesimum annum, simul esset cum his,
« quæ sunt hodie hoc autem est impossibile. »

Il santo dottore sostiene, che non vi è nel tempo che un solo presente: che questo presente è uno riguardo alla sostanza, ma che è diverso riguardo al suo modo di essere. Supponete un corpo che si mova: esso sarà lo stesso riguardo alla sostanza in ciascuna parte dello spazio, ma non sarà lo stesso riguardo al modo di essere; poichè è prima in un luogo, e poi in un altro. Similmente il presente nello scorrere del tempo è lo stesso riguardo alla sua sostanza, ma è diverso riguardo all' essere, avendo successivamente un altro modo di essere; poichè è prima in un punto della linea del tempo, e posteriore in un altro punto. Ma ascoltiamo l' autore stesso; affinchè non

si sospetti. che io gl'imputi una opinione diversa da quella che egli ha.

« Intelligendum, quod sicut dictum est, esse successi-
« vorum consistit in hoc, quod existant secundum aliquid
« indivisibile sui, quod manifestari potest, quid quælibet
« pars cujuslibet successivi divisibilis est in diversas par-
« tes; si ergo aliquod successivum existeret non solum se-
« cundum aliquid indivisibile sui, sed secundum aliquam
« sui partem, sequitur quod multæ partes alicujus succes-
« sivi simul essent, quod est contra rationem successivo-
« rum. Specialiter autem possumus hoc probare de tem-
« pore, quia quælibet pars temporis est tempus. si ergo
« aliqua pars temporis existeret, sequitur quod tempus
« secundum se existeret, quod est falsum. Existit ergo
« tempus secundum aliquid sui indivisibile: illud au-
« tem est nunc. Hoc supposito dicendum est quod *unum*
« *et idem nunc est in toto tempore secundum substan-*
« *tiam differens secundum esse et rationem*; cujus ratio
« est quia ipsi nunc quod est in tempore, aut succedit
« aliud nunc, aut aliqua pars temporis, non aliud nunc,
« quia unum nunc non potest continuari aliis nunc, non
« aliqua pars temporis, secundum se existere potest,
« ut probatum est; ergo impossibile est quod unum nunc
« succedat aliis nunc in tempore. Præterea sicut se habet
« illud quod fertur ad motum, ita nunc ad tempus, quia
« sicut per illud quod fertur cognoscimus motum, et prius
« et posterius in motu, in quantum videmus illud quod
« movetur aliter et aliter se habere, ita per nunc deter-
« minatur prius et posterius in tempore; sed quod fertur
« unum est et idem secundum substantiam in toto motu,
« aliud et aliud secundum esse in quantum est alibi et
« alibi; *ergo et ipsum nunc unum et idem est in toto*
« *tempore secundum substantiam, aliud et aliud secundum*
« *esse, in quantum scilicet consideratur in alio et alio*
« *successu temporis*... Dicendum quod non dicuntur esse
« simul secundum tempus quæcumque sunt in nunc eodem

« secundum substantiam, sed quæ sunt in nunc eodem
« secundum esse et secundum rationem. Illa autem, quæ
« fient post millesimum annum, et quæ sunt hodie, licet
« sint in eodem nunc secundum substantiam, non tamen
« sunt in eodem secundum esse, et ideo non oportet quod
« dicuntur esse simul. »

Il presente dunque, nell' esposta dottrina, è una sostanza in cui vi sono modi che si succedono; ma una sostanza in cui si succedono modi è una sostanza esistente nel tempo; vi deve perciò essere un altro tempo in cui sia esistente questo primo tempo costituito da un presente identico secondo la sostanza, e vario secondo i modi; e questo secondo tempo in cui esiste il primo, che cosa sarà esso? Certamente sarà un'altra entità della stessa natura del secondo, la quale esisterà in un terzo tempo, e così all'infinito. Come ammettere un contraddittorio tanto evidente? Inoltre, quali sono, io domando, i modi di essere di questa *presente* sostanza? essi mi sfuggono; io non posso prenderli affatto. Nel tempo io non trovo altro che il passato, il presente ed il futuro: il presente è la sostanza, il passato ed il futuro saranno forse i modi di questa sostanza? Ma secondo lo stesso metafisico nè il passato, nè il futuro esistono; i modi di essere del presente non sono dunque alcuna cosa. Se un ingegno così penetrante, come era quello del dottor d'Aquino, non è riuscito a sostenere la realtà indipendente del tempo, chi mai potrà riuscirvi?

In ciò che abbiamo esposto il dottore angelico non ha fatto altro se non che rispondere all' argomento, con cui si prova la non esistenza indipendente del tempo. Egli poi adduce argomenti per l' esistenza del tempo, e l'esame di questi argomenti farà conoscere la certezza della mia dottrina, che ripone l' oggettivo del tempo nella causalità.

« Dicendum, necessarium esse tempus esse quod patet
« quia omnia generabilia et corruptibilia tempore men-

« surantur, accipiunt namque principium et finem sui esse
« in tempore. Si ergo tempus non esset nihil esset gene-
« rabile vel corruptibile, quod est inconveniens, tempus
« ergo est. »

Questo argomento è esatto, esso prova che il tempo non è diverso dalla generazione delle cose; poichè essendo la misura della generazione, ed essendo necessariamente la misura della stessa natura del misurato, il tempo deve essere della stessa natura della generazione. La generazione poi consiste nella causalità: questa è dunque l'oggettivo del tempo. Perciò la dottrina di san Tommaso bene intesa, sprigionata dal fantastico della immaginazione, e non confondendo il soggettivo può ridursi alla mia senza molto stento. È notabile ciò che soggiunge il santo dottore: « Fuerunt tamen quidam qui propter rationem
« superius inductam dixerant, tempus non esse nisi in
« anima. Qui ad confirmandam suam positionem addu-
« cunt duas rationes. Prima est, quia cum tempus sit
« numerus motus, aut erit in materia numerabili, aut in
« anima numerante, non primum quia materia numera-
« bilis non est, nisi prius et posterius in motu, in qui-
« bus nihil potest esse cum ipsa sint non entia; sequitur
« ergo quod tempus solum sit in animo numerante: se-
« cunda est ratio quia si tempus esset in re extra, tanquam
« numerus alicujus motus exteriores, tunc sequitur,
« quod qui non apprehenderet motum exteriorem non
« apprehenderet tempus, cujus oppositum vult philoso-
« phus quarto physicorum, qui dicit quod si sumus in
« tenebris et nihil patiamur per visum ab exterioribus vi-
« sibilibus, nec sentiamus aliquem motum exteriorum
« corporum, dum tamen fiat aliquis motus in anima, *per*
« *successionem cogitationum vel imaginationum semper*
« *sentimus tempus. Ex quo sequitur* quod tempus sem-
« per sequatur motum? qui est in anima, et quod so-
« lum sit in anima. Hujus opinionis fuit Galenus, cui
« etiam in tantum consensit Averroes, quod dixit tempus,

« secondum quid, esse extra animam, secundum vero
« complementum sui esse solum in anima. »

Ciò che si contiene nel brano riportato è esatto: esso non è contrario alla mia dottrina, ma vi è perfettamente conforme. Il tempo non si conosce da noi nelle cose fuor di noi se non per la successione dei nostri pensieri, ed un corpo non ci presenta il fenomeno del moto, se non quando il mobile desta nel nostro spirito una successione non interrotta di percezioni. Questa è la dottrina di Locke, e questa dottrina è antica, e si contiene nel passo riportato. Inoltre abbiamo detto di sopra, che il numero esiste nel solo spirito, sebbene le cose numerabili sieno fuori di noi; ed ecco ciò che s'intende, dicendo che il tempo è fuori di noi *secundum quid* ed in noi *secundum complementum sui.* Nel tempo vi entra necessariamente la nozione del presente e di un passato relativamente al presente. La coscienza ci dà il presente, e la memoria che è legata alla coscienza ci dà il passato. Ma la memoria suppone che il passato fu reale; i due termini del passato e del presente non hanno oggettivamente una realtà simultanea, ma una realtà successiva; ma i loro concetti debbono essere simultanei, cioè inseparabili dall'atto della coscienza; ecco perchè il tempo *secundum quid* è fuori di noi, e *secundum complementum sui* è in noi.

Inoltre si deve osservare, che il tempo il quale si ravvisa dentro di noi per la successione delle nostre modificazioni, è pure oggettivo in quanto a'termini ed al fondamento della relazione; ma è soggettivo riguardo alla simultaneità della percezione de'termini e della relazione. San Tommaso sembra opporsi alle opinioni di Galeno e di Averroe: ecco ciò che soggiunge il citato dottore angelico: « Istud non potest habere veritatem, quia cum tempus « sit numerus motus, et sit numerus numeratus, sic est « necesse esse tempus sicut et motus; constat autem quod « motus est in re extra, ergo et tempus est in re extra. » Il moto è un fenomeno il quale ci mostra una successione;

ma non si può concepir la successione senza la memoria; nè vi è memoria senza lo spirito che la gode. I termini che si succedono nel moto hanno una realtà oggettiva successiva non simultanea; ma nella apparenza del moto e nel suo concetto debbono essere simultanei, cioè i termini reali sono successivi, ma le idee di questi termini debbono essere simultanee.

Ma terminiamo finalmente, giacchè abbiamo cominciato ad esaminare la dottrina di san Tommaso sul tempo: « Cum numerus sit in rebus numeratus, sicut dependent « esse rerum numeratarum ab intellectu numerante, ita « et numerus; esse autem rerum numeratarum non de- « pendet ab intellectu nostro, sed ab intellectu, qui est « causa rerum, sicut est intellectus divinus, ergo nec « numerus rerum dependet ab intellectu nostro. Tempus « autem numerus motus est, et ideo sicut motus non « dependet ab intellectu nostro ita nec tempus. »

L'essere delle cose numerate non dipende dal nostro intelletto, ma il numero vi dipende: ciò si è spiegato chiaramente di sopra.

« Sunt tamen quidam, qui dicunt etiam motum depen- « dere ab anima, quia cum motus sit aliquod successi- « vum, partes quæ sunt prius et posterius non habet « esse, in re extra, sed solum in anima comparante prio- « rem dispositionem mobilis ad posteriorem. Ed ideo so- « lum habet esse, in anima simpliciter, et quantum ad esse « suum perfectum; in re autem extra habet esse solum « secundum aliquod indivisibile sui, et istud esse est im- « perfectum esse et secundum quid. Et idem dicunt ipsi « de tempore. »

Questa dottrina è esatta: i termini di una successione qualsiasi hanno una realtà oggettiva successiva non simultanea, ma nel concetto, cioè nella idea della serie, sono simultanei; la loro simultaneità è soggettiva non già oggettiva. Ciò è incontrastabile, e non dovrebbe ammettere alcuna difficoltà. Intanto il metafisico, di cui esponiamo la dottrina, vi fa la seguente difficoltà.

« Illud in quo motus est secundum esse suum com-
« pletum et perfectum necessario movetur; si ergo mo-
« tus secundum esse suum completum esset in anima, anima
« necessario moveretur, quod est inconveniens. »

Nell' anima non vi è il moto ma l'idea del moto. Ora in questa idea vi è qualche cosa di soggettivo che non corrisponde ad alcun oggettivo fuori dell' anima; questo soggettivo è la simultaneità nello spirito de' concetti de'termini della serie, che non sono simultanei, ma uno prima dell' altro; il pretendere, che nelle nostre idee non vi sia alcun elemento soggettivo, è un non conoscere la natura del nostro pensiero, è un negare che lo spirito può con un solo atto percepire il moltiplice.

Questa discussione sulla idea del tempo non deve riputarsi inutile, ed io ho veduto con sorpresa, che gli antichi l'avevano ben trattata. Nel trattato di san Tommaso si trovano le ragioni delle due opinioni, ed in una di esse si trova la mia dottrina, che nega l'esistenza indipendente del tempo. Ciò che io vi ho soggiunto, sulla identità della relazione di tempo colla causalità, lungi di esser contrario alla stessa dottrina, ne è anzi un perfezionamento importante.

Mamiani della Rovere, nell' opera citata del rinnovamento dell' antica filosofia italiana, ha fatto alcune obbiezioni contro la mia dottrina del tempo: avendole esaminate le ho trovate di niun valore: egli scrive quanto segue: « Fu intenzione dell' illustre Galluppi di ricondurre il principio delle causalità alle proposizioni analitiche. E prima per sillogismo provò che ogni cosa la quale comincia, sopporta la condizione di comparire nel tempo. Ma perchè sì fatta dimostrazione giungesse all' intento, d'uopo era provare che nascere con la condizione di apparire nel tempo vale il medesimo che nascere con le condizioni di venire in tutto determinato da un altro ente: e a ciò pervenne il Galluppi affermando non essere il tempo diverso in nulla dalla causalità. In vero questa opinione

contraddice manifestamente al senso comune, da cui si giudica che la successione del tempo e quella degli effetti operati coincidono bensì insieme, e tuttavolta diversificano di natura: per guisa che immaginando pure un istante le nuove esistenze sorgere tutte per caso e sciolte da ogni legge, nulladimeno si crede che elle dovrebbero o tutte esistere insieme o succedere le une alle altre. »

Con buona pace del valente autore, questa obbiezione non regge affatto all'esame di una severa logica. Io ho cercato un libro, ove si trovino registrate le opinioni di ciascun individuo del genere umano sulla natura del tempo, dello spazio, de' primi elementi della materia, e non ho trovato questo libro in niuna bibloteca; ho perciò concluso, che il ricorso al senso comune, cui i filosofi si permettono di produrre, quando nulla appoggia le loro opinioni, è vano. Io ho creduto essere contro il senso comune di quelli uomini che conoscono, di ricorrere all'ignoranza, per ottenere, sui problemi alti della filosofia, quelle soluzioni che deve e può solamente dare la scienza. Io convengo, che gli uomini sieno portati ad immaginare un tempo distinto dalle cose che esistono; ma credo che il filosofo deve spogliarsi de'pregiudizi de' sensi, di quelli dell' immaginazione e di quelli dell' intelletto eziandio, che fanno spesso confondere il soggettivo delle nostre conoscenze coll' oggettivo. Io ho creduto che vi sieno errori a' quali dà occasione la costituzione della natura umana, e che questi sono quelli chiamati da Bacone *idola tribus*. Io ho pensato, che per abbandonarli fa d'uopo rifare il proprio intendimento. Io ho spiegato l'origine del fantasma del tempo vôto. Inoltre ho mostrato, in un modo senza replica, che gli uomini tutti nel calcolo del tempo non calcolano che la serie ed il numero degli effetti, e che la misura del tempo vôto non si trova affatto nelle valutazioni, che gli uomini fanno del tempo.

L'autore citato continua le sue obbiezioni così: « A

noi sembra in questa materia cadere il Galluppi in qualche opposizione con sè medesimo. E per fermo narrando egli la titubanza e l'ambiguità in cui dimorano i filosofi per voler conciliare insieme la priorità di cagione e la priorità di durata, ne cava argomento per confermare la sua dottrina, la quale facendo sparire una di quelle priorità, assolve secondo lui i filosofi da inevitabile contraddizione. Però il Galluppi non sembra aver posto mente all'altra più grave e più certa contraddizione, che scende dall'abolire la priorità di durata, conciossiachè tolta questa, niuna sorta di cangiamento diviene concepibile. Difatto cangiamento vuol dire mutazione d' un medesimo essere. Ora, o bisogna credere che mai non sia vero che due opposte mutazioni intervengono in un subbietto medesimo, o forza è separarle per divisione d'istanti, o asserire, che un corpo determinato può ricevere insieme la forma quadrata e la forma rotonda. »

Affinchè due opposte mutazioni abbiano luogo in un medesimo soggetto, è sufficiente che l' una abbia una priorità di natura riguardo all' altra: ciò si verifica sempre, poichè o la causa del cambiamento è fuori del soggetto che cambia, o è il soggetto medesimo; sempre lo stato del soggetto è una condizione pel cambiamento seguente. Un corpo in quiete non elastico, per cagion di esempio, è mosso da un altro corpo di egual massa; esso si moverà con velocità eguale alla metà di quella che aveva il corpo urtante; questo cambiamento dipende dall' azione del corpo urtante, e dallo stato di quiete del corpo urtato; e tanto la causa positiva, che la condizione della quiete hanno una priorità di natura riguardo al cambiamento o al moto del corpo urtato. L' incominciamento di questo moto implica la cessazione della quiete. Se lo spirito è nell'allegrezza per il possesso di un bene, il dispiacere che prova per la perdita di questo dipende dalla notizia che gli viene dal di fuori, che gli fa conoscere questa perdita; questa notizia intanto non gli produr-

rebbe questo dispiacere se egli non si trovasse nell'allegrezza per il possesso del bene di cui si parla: lo stato di allegrezza è in ordine di natura anteriore, in questo caso, allo stato di dispiacere che segue; e l'incominciamento di questo dispiacere implica la cessazione del piacere. L'obbiezione rimane, in conseguenza, distrutta.

« Vuole eziandio il Galluppi ovviare colla sua dottrina al pericolo di ridurre il tempo a una semplice realtà subbiettiva, ma noi temiamo ch'egli non abbia in tutto cansato il pericolo. Stantechè nella sua dottrina la simultaneità delle cose è costituita dall'atto della coscienza, il quale medita e paragona esse cose insieme. Ne segue, che levati di mezzo gli uomini, le cose più non son contemporanee. »

Questa obbiezione è stata sufficientemente dileguata nell' antecedente lezione. Terminiamo di riportare le obbiezioni, e di rispondervi: « In fine il Galluppi non conoscendo nel tempo, salvo che una successione discreta di termini, esclude al tutto il continuo assoluto: eppure fu provato da noi che la successione fuor d'un subbietto continuo non può in guisa alcuna venire all'essere. »

Questa obbiezione è come le altre insussistente. Nella mia dottrina la serie dei cambiamenti è continua e non interrotta; poichè lo stato antecedente dell'essere mutabile cessa coll'incominciamento dello stato seguente. Se poi si pretende di porre un continuo omogeneo, si pretende di porre una entità assurda, la quale non ha fondamento che nella sola immaginazione. Ritrovo analoga all'oggetto che ci occupa la seguente osservazione, che leggesi nell'articolo *Tempo* dell'Enciclopedia francese: io la riporterò con alcune mie osservazioni: « Il tempo non è che un essere astratto, il quale è un niente fuori delle cose, ed il quale per conseguenza non è affatto suscettibile delle proprietà che l'immaginazione gli attribuisce: ecco come noi giungiamo alla sua nozione. Allorchè facciamo attenzione

alla successione continua di molti esseri, e che ci rappresentiamo l'esistenza del primo A distinta da quella del secondo B, e quella del secondo B distinta da quella del terzo C, e così di seguito, e che noi osserviamo che non hanno giammai l'esistenza insieme, ma che A avendo cessato di essere, B gli succede immediatamente, che B avendo cessato d'essere, C gli succede, ec., noi ci formiamo la nozione di questo essere che chiamiamo *tempo*, ed intanto che noi rapportiamo l'esistenza di un essere permanente a questi esseri successivi, noi diciamo che esso ha durato un certo *tempo*..... Lo spirito non considera dunque nella nozione astratta del tempo che gli esseri in generale; e fatta astrazione da tutte le determinazioni che questi esseri possono avere, si aggiunge solamente a questa idea generale, che si è riunita, quella della loro non coesistenza; cioè che il primo ed il secondo non possono esistere insieme, ma che il secondo segue il primo immediatamente e senza che se ne possa far essere un altro fra due, facendo eziandio qui astrazione dalle ragioni interne e dalle cause che li fanno succedere l'uno all'altro. Di questa maniera si forma un *essere ideale*, che si fa consistere in un flusso uniforme, e che deve esser simile in tutte le sue parti. Questo essere astratto deve sembrarci indipendente dalle cose esistenti, e sussistente per sè stesso. Perchè potendo noi distinguere la maniera successiva di esistere degli esseri dalle loro determinazioni interne, e dalle cause che fanno nascere questa successione, noi dobbiamo riguardare il tempo a parte come un essere costituito fuor delle cose capace di sussistere senza di esse. E come noi possiamo eziandio rendere a queste determinazioni generali le determinazioni particolari, che ne fanno degli esseri di una certa specie, ci deve sembrare che facciamo esistere qualche cosa in questo essere successivo, che prima non era esistente, e che possiamo toglierlo di nuovo senza distruggere questo essere. Il tempo deve ancora necessariamente esser con-

siderato come continuo; perchè se due esseri successivi A e B non sono riguardati come continui nella loro successione, se ne potrà collocare uno o molti fra due, che saranno dopo che A sarà stato, e prima che B sia. Ora, per questo stesso si ammette un tempo fra l'esistenza successiva di A e di B. Così si deve considerare il tempo come continuo. Tutte queste nozioni possono avere il loro uso, quando non si tratta che della grandezza della durata, e di comporre le durate di molti esseri insieme. Come nella geometria non si è occupato che di queste sorti di considerazioni, si può molto bene mettere allora la nozione immaginaria in luogo della nozione reale. Ma bisogna ben guardarsi nella metafisica e nella fisica, di fare la stessa sostituzione, perchè allora si cadrebbe nelle difficoltà di fare la durata un essere eterno, e di dargli tutti gli attributi di Dio.»

Io ho preso il fondo della dottrina esposta nell'articolo riportato, la quale è molto antica, come si rileva da quanto dice san Tommaso di Aquino, in quanto ho riportato di sopra. Questo fondo nondimeno aveva bisogno di una coltura diligente, per produrre frutti utili alla filosofia. Quando lo spirito, si dice, considera A come primo, B come secondo, C come terzo, ec., acquista l'idea del tempo. Ma come lo spirito, si chiede, riguarda A come primo, B come secondo, C come terzo, ec.? Era questo un punto essenziale da determinarsi in questa discussione sul tempo. Diremo forse che A sia primo relativamente a B, perchè è esistente in un istante antecedente a quello in cui esiste B; che B sia secondo riguardo ad A, e primo riguardo a C; perchè l'istante in cui B esiste è dopo l'istante in cui esiste A, e prima dell'istante in cui esiste C? Ma con ciò si ammetterebbe l'esistenza indipendente del tempo, nell'atto che si nega. Fa d'uopo ricorrere alla causalità, per dare la ragione del prima e del dopo nei successivi. La causalità è dunque l'oggettivo del tempo.

Inoltre nell'articolo citato si dice che la coesistenza deve esser esclusa da' successivi : ciò è vero ; perchè se l'effetto sarebbe coesistente alla causa, esso sarebbe insieme dopo la causa perchè effetto, e non dopo la causa, perchè coesistente con essa. Ma d' altra parte la coesistenza delle cose entra pure nella nozione del tempo; io ho cercato di determinarla, e ricondussi la coesistenza alla causalità. Sviluppate queste nozioni ho dato una dimostrazione apodittica del gran principio della causalità.

Mamiani della Rovere, nell'opera citata, fece contro la mia dottrina sul tempo varie obbiezioni, alle quali io di sopra risposi; ne rimane un'altra, la quale sebbene ancora debole come le altre, non deve rimanere senza risposta. « Sembra impossibile alla dottrina del Galluppi spiegare in che risieda la differenza fra due oggetti, i quali somigliandosi in ogni cosa, variano soltanto nella durata. E per modo di esempio immaginiamo due corpi scelti di una stessa natura, foggiati a un modo egualissimo e tenuti sospesi ad un modo altrettanto uguale, ma con questo divario, che l' uno sia lasciato cadere di là a pochi minuti, e l'altro di là a molte ore; diciamo che giusta la teoria, la quale fa del tempo e della causalità una cosa identica, la differenza fra i due corpi non è esplicabile. E per fermo, che converrà egli dire? forse che il corpo tenuto più lungo tempo in sospeso diversifica dall' altro per trovarsi contemporaneo con molti più fatti? Ma ciò è attribuito estrinseco e accidentario del corpo, e rimosse che fossero le cose d' intorno, verrebbe al perfetto niente: oltre di che, conforme al parere di Galluppi, la relazione simultanea de' fenomeni non possiede realità alcuna fuori della coscienza. Piacerà forse di dire l'un corpo esercita un solo atto e l'altro molti di più? Ma cotesti atti onde mai si distinguono? onde si separano? posto, come vuole l'ipotesi, che nulla venga mutato nella cagione e nel suo operare. »

La realtà delle cose non deve misurarsi dalla limitazione del nostro spirito: sebbene noi non potessimo distinguere gli atti diversi di questi corpi, sarebbe una falsa illazione quella che conchiuderebbe di non potervi essere un numero diverso di atti in questi corpi. Ma noi non conosciamo forse i diversi effetti della gravità? il primo corpo non si troverebbe forse, nell'incominciamento della caduta del secondo, animato di una velocità di gran lunga maggiore di quella che si trova nel primo? Galilei non ha forse dimostrato, che nella caduta de' gravi, gli spazi sono come i quadrati de' tempi, e perciò de' quadrati della celerità? E nella dimostrazione non si suppone forse una replicazione di spinta dalla gravità nel corpo?

È qui da ricordarsi, che non bisogna confondere le relazioni logiche colle relazioni reali delle cose; che le relazioni d'identità e di diversità sono meramente logiche; che le relazioni logiche non hanno esistenza senza lo spirito umano; che volendo identificare queste relazioni logiche colle leggi reali delle cose in sè, la filosofia si riempie di tenebre e di errori.

Lo scrittore citato imprende a provare il principio della causalità in modo suo proprio: « Le cose le quali cominciano intervengono nella successione de' fatti. Ma la successione de' fatti non può estendersi all'infinito: adunque ella termina in un essere primo a cui disdice l'avere cominciamento. La maggiore così si prova, nella successione v'è numero: un numero infinito è assurdo, adunque la successione non è infinita. »

Confesso di non intendere affatto la forza della pretesa dimostrazione, e domando perdono all'abile autore, se ardisco dirgli, che trovasi nella pretesa dimostrazione una petizione di principio. Supponiamo una serie finita di successivi, espressa da A, B, C, D, E, non supposto il principio della causalità niuno ha il diritto di negarmi, che E abbia cominciato ad esistere senza una causa, che D abbia la stessa condizione, e la stessa C, B, A. Ab-

biamo dunque un numero finito di successivi, senza alcuna causa della loro esistenza; dal non potersi dare un numero infinito, non segue dunque affatto la necessità della causa per ciò che incomincia ad esistere. L'esistenza dell'assoluto o di un primo essere non può mai dimostrarsi senza il principio della causalità. Stabilito il principio della causalità si dimostra bene, che una serie infinita di condizionali senza l'assoluto è intrinsecamente impossibile. Ma soggiunge l'autore citato: « l'ultimo termine della successione non potendo avere principio, non può aver nemmeno mutazione. » Ma ciò appunto convien provare, cioè che l'ultimo termine della succesione non può aver principio. Ciò non può provarsi altrimenti che ponendo la seguente proposizione: *Se l'ultimo termine della serie ha principio, si pone un effetto senza causa; il che è assurdo.* Si suppone, in conseguenza, il principio della causalità, nell'atto che devesi provare.

Io poi non comprendo, come il filosofo citato ammettendo la divisibilità in infinito della materia, lo spazio infinito, la durata infinita, possa negare la possibilità di un numero infinito. Negare la possibilità di un numero infinito, ed ammettere un infinito composto è una contraddizione evidente.

LEZIONE CXVI.

DELLO SPAZIO.

Nelle lezioni LXXXI ed LXXXII ho mostrato che la estensione è un fenomeno, non una realtà; che nulla vi ha di reale al di fuori di noi, se non che le sostanze semplici, i diversi aggregati delle quali costituiscono i corpi. L'estensione non è nè una sostanza, nè un attributo reale di alcuna sostanza, poichè la sostanza è semplice. Intanto noi abbiamo l'idea dello spazio puro, e questa idea ha similitudini

con quella del tempo o della durata. Siccome supponendo annientate tutte le cose, la durata ci rimane, così supponendo annientati tutti i corpi, lo spazio ci rimane. Siccome tutte le cose ci sembrano esistere nel tempo , così ci sembrano esistere nello spazio ; e siccome non possiamo immaginare limiti alla durata, così non possiamo immaginarne allo spazio.

Sull'origine di questa idea dello spazio, i filosofi movono molte quistioni: si cerca: questa idea è forse l'idea astratta dell'estensione de'corpi? Il corpo è un'estensione figurata, solida, impenetrabile, mobile e capace di ricevere, oltre il moto suo proprio e naturale, altri moti dal di fuori. Ora, se lo spirito prescinde dalla figura, dalla solidità, dall'impenetrabilità, dalla divisibilità e dalla mobilità, gli rimane l'idea sola di estensione: questa idea astratta è forse l'idea dello spazio puro?

Alcuni filosofi pretendono con Locke, che l'idea dello spazio puro sia un'idea diversa da quella dell'estensione del corpo, e che questa idea è l'idea del luogo, in cui sono i corpi. Noi, dicono questi filosofi, non solamente prescindiamo nell'idea dello spazio puro delle proprietà, che si trovano nell'estensione de'corpi, ma siamo costretti ad attribuire allo spazio puro proprietà contrarie a quelle che attribuiamo alla estensione de'corpi. L'estensione dei corpi è impenetrabile. Supponiamo che Dio annienti tutti i corpi, i quali si trovino in una stanza, senza che le pareti cambino la situazione rispettiva: in questa supposizione è necessario ammettere che vi sia una distanza vota, cioè uno spazio vacuo fra le pareti di cui parliamo, e che questo spazio era occupato da'corpi che esistevano prima del supposto annientamento. Noi abbiamo dunque l'idea di una estensione penetrabile. Ma senza ricorrere all'annientamento di alcun corpo particolare, io domando, dice Locke, se un uomo non può avere l idea del moto di un solo corpo, senza che alcun altro corpo immediatamente succeda nel luogo da questo corpo occupato. È evidente,

soggiunge questo filosofo, che egli può molto bene formarsi questa idea, perchè l'idea del moto in un certo corpo non racchiude affatto l'idea del moto in un altro corpo. Ciò supposto, il luogo che il corpo abbandona muovendosi ci dà l'idea di uno spazio privo di solidità, nel quale un altro corpo può entrare, senza che alcuna cosa vi si opponga.

Similmente l'estensione de' corpi è divisibile, e la estensione penetrabile, che siamo stati costretti di supporre, è indivisibile. Dividere e separare attualmente è fare due superficie, allontanando alcune parti, che facevano prima una quantità continua; dividere mentalmente è immaginare due superficie, ove prima vi era continuità, e considerarle come lontane l'una dall'altra, ciò che non può farsi se non che nelle cose che lo spirito cosidera come capaci di essere divise. Ora, nè la divisione reale nè la mentale potrebbe convenire allo spazio puro. Lo spirito può considerare una parte dello spazio come uguale, per esempio, ad un piede, senza pensare al resto; ma ciò non è fare una divisione mentale; poichè bisognerebbe che questa parte dello spazio si considerasse come lontana dall'altra che la termina; il che lo spirito non può immaginare. In terzo luogo le parti dell'estensione del corpo sono mobili, il che nasce dall' esser esse divisibili; ma le parti dello spazio sono immobili, ciò che segue dall' essere lo spazio indivisibile. Considerare le parti dello spazio come mobili sarebbe lo stesso che considerarle come capaci di allontanarsi da sè stesse.

Pare dunque doversi conchiudere, che l'idea dello spazio sia diversa dell' idea dell'estensione corporea.

Condillac, che è il più grande ammiratore di Locke, crede che l'idea dello spazio puro sia una idea astratta, ed una parte dell'idea complessa del corpo; egli non ammette, in conseguenza, che noi abbiamo due idee diverse di due specie di estensione; ma vuole, che l'idea dell'estensione vuota sia l'idea della estensione corporea, considerata come

separata dalla solidità e dalle altre proprietà del corpo: egli scrive: « Lo spazio puro non è se non un'astrazione. Il segno al quale non si possono non riconoscere queste sorti d'idee si è, che non si possono percepire, se non per mezzo di differenti supposizioni. Come esse sono parti di qualche nozione complessa, lo spirito non saprebbe formarle, se non che cessando di pensare alle idee parziali, a cui esse sono unite. A ciò appunto l'obbligano le supposizioni, sebbene d'una maniera artificiosa. Allorquando si dice: *Supponete un corpo annientato, e conservate quelli che lo circondano nella stessa distanza in cui essi erano*; invece di concluderne l'esistenza dello spazio puro, ne dovremmo solamente inferire, che noi possiamo continuare a considerare l'estensione nel tempo, in cui non consideriamo le altre idee parziali, che abbiamo del corpo. È questo tutto ciò che può fare questa supposizione, e quelle che le rassomigliano. Ma dal poter così dividere le nostre nozioni, non segue, che vi sieno nella natura esseri, i quali corrispondano a ciascuna delle nostre idee parziali. È da temere, che non sia questo un effetto della nostra immaginazione, la quale avendo finto un corpo annientato, è obbligato fingere uno spazio fra i corpi che lo circondano: può avvenire, che lo spirito non si faccia un'idea astratta dello spazio, se non perchè conserva l'estensione stessa de' corpi, cui egli suppone rientrati nel nulla.

« L'idea di estensione acquistata da principio dalle sensazioni del tatto, può eziandio essere riprodotta dalle sensazioni della vista. Ora, più sensazioni differenti vi sono a cui possiamo dovere un'idea, più questa idea ci sembrerà indipendente da ciascuna specie di sensazioni in particolare: e ben presto saremo indotti a credere che essa è indipendente da ogni sensazione. Il fenomeno dell'estensione si conserva ugualmente, sebbene le nostre variino. Il tatto lo fa nascere, la vista lo riproduce, e la memoria lo disegna di nuovo, perchè essa ci richiama le sensazioni del tatto e della vista (1). »

(1) *Art de penser, c VIII e XI.*

L'esistenza dell'idea dello spazio puro nel nostro spirito è incontrastabile. Ciò supposto, si domanda: *Questa idea è essa un'idea diversa da quella dell'estensione de' corpi?* Locke risponde: È una idea diversa. Ma si domandi al filosofo inglese: *Questa idea dello spazio puro, che voi riguardate come diversa da quella dell'estensione de' corpi, è essa acquistata per mezzo dei sensi oppure è in noi antecedentemente all'esperienza?* Locke non può dare alcuna risposta a queste quistioni: egli non può dire essere questa idea acquistata per mezzo de' sensi; poichè secondo lui, essa non è l'idea astratta dell'estensione corporea; egli non può nemmeno rispondere, essere questa idea in noi antecedentemente all'esperienza, poichè ciò distrugge la sua dottrina sull'origine delle nostre idee, le quali, secondo Locke, derivano dalla sensazione e dalla riflessione, cioè dalla sensazione e dalla coscienza. Secondo Condillac l'idea dello spazio puro, essendo l'idea astratta dell'estensione corporea, deriva dall'esperienza. Ma rimontiamo più alto. Io risalgo alla percezione del *me* che percepisce *un fuor di me.* Come lo spirito riguarda egli questo fuor di lui? Lo riguarda come una cosa che limita. Egli sente i corpi esterni come cose che limitano la sua esistenza e quella del suo corpo: sin dai primi momenti della vita dello spirito questi due sentimenti del *me* e di una cosa che lo limita, si associano inseparabilmente: l'idea del mio corpo è legata a quella di una estensione che lo limita in tutti i punti della sua superficie.

Ma questa estensione che limita il mio corpo sarebbe essa solida, cioè resistente? La limitazione dei sensi mi fa separare la solidità dall'estensione contigua al mio corpo. Sebbene l'aria ci resista, e graviti sul nostro corpo, pure possiamo moverci in essa senza sentire la sua resistenza, e stando in riposo, quando l'aria è tranquilla, non sentiamo la sua pressione sul nostro corpo; noi dunque separiamo sin da' primi momenti della nostra vita l'estensione dalla solidità.

Separiamo eziandio l'estensione dal colore, poichè se ci troviamo nelle tenebre siamo privi delle sensazioni de' colori. L'idea di una estensione non solida e non colorata, che limita il nostro corpo, si associa dunque sin da principio all'idea del nostro corpo, e quando un'estensione solida o luminosa si manifesta a' nostri sensi, noi la risguardiamo come esistente nella estensione vacua, la quale è indelebile dal nostro spirito. I fatti che avvengono ordinariamente, tendono a rinforzare ed a rendere necessaria questa associazione. Supponiamo che io cammini: io sentirò una certa estensione resistente sotto i miei piedi solamente, ma non sentirò resistenza su tutto il resto della superficie del mio corpo; intanto sono obbligato di riguardare questo resto di superficie come limitato da una estensione contigua al di fuori di me. Se questa estensione mi sembra luminosa di giorno, essa cessa di esserla in tempo di una notte oscura; l'estensione è dunque fuori di me, indipendentemente dal colore e dalla solidità. Supponiamo di più, che senza cambiare la posizione del mio corpo riguardo al suolo e la posizione rispettiva delle parti del mio corpo fra di esso, io mi mova; lo spirito provando un sentimento successivo di resistenza, prodottogli dal suolo, misurerà così la sua estensione percorsa per mezzo dei piedi tangibili. Ma l'estensione vuota che terminava il mio capo nella prima posizione, e riguardata nella stessa posizione riguardo alla estensione del suolo, che occupavano i miei piedi; mi sembrerà dunque che movendomi io lasci una estensione uguale a quella del mio corpo, e riguarderò questa estensione vuota come immobile e penetrabile. Lo stesso fatto replicandosi allorquando io abbandonerò la mia seconda posizione, mi sembrerà di movermi in uno spazio vuoto, ed il moto si presenterà a me come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito.

Nel quinto volume del mio saggio filosofico sulla critica

della conoscenza, io ho fatto un'altra supposizione, la quale giova a render chiaro quanto dico sull'idea del vuoto: essa è la seguente: supponetevi nelle tenebre assiso su di una seggiola, e stendete le braccia in posizioni, che l'uno sia paralello all'altro: frapponete fra le braccia così poste una tavoletta, che si estenda dal petto sino all'estremità delle braccia medesime: in tal supposizione voi giudicate della distanza delle braccia per la larghezza della tavoletta: supponete in seguito che la tavoletta sia tolta rimanendo nella stessa posizione le braccia; voi siete obbligato ad immaginare, che le braccia serbino fra di esse la stessa distanza, e che lo spazio occupato prima dalla tavoletta rimanga vuoto; e tutto ciò per la ragione, che non potete togliere il fantasma della estensione che limita così il vostro corpo, e che lo priva di qualunque qualità sensibile. Più l'esistenza dello spazio di cui parliamo si riguarda da voi come indipendente da quella delle vostre braccia; quindi non riguarderete come annientato questo spazio movendo uno delle vostre braccia per avvicinarlo all'altro; perciò lo spazio stesso lo riguarderete come immobile e penetrabile.

Kant, per provare che le idee del tempo e dello spazio puro, cui egli chiama le visioni del tempo e dello spazio, sieno indipendenti dall'esperienza, e perciò non acquistate, adduce per prova la necessità di queste idee; ma egli non pone mente che vi è una necessità derivata dall'abito, la quale non è originaria; ed io ho spiegato come questa necessità abituale è acquistata per queste idee della durata e dello spazio.

Ma si chiede: queste due idee sono esse idee astratte ed universali? Se sono universali, quali sono le idee particolari che esse comprendono? Rispondo, che bisogna distinguere l'idea astratta dall'idea generale. L'idea del tempo vuoto e quella dello spazio vuoto, sono due idee astratte, che noi ci formiamo in forza della nostra natura, e che perciò si possono riguardare come fenome-

ni costanti. Inoltre nulla vieta che noi riguardassimo queste due idee come generali. Facendo astrazione dalle altre qualità del corpo, possiamo ritenere l'estensione figurata, e facendo dippiù astrazione dalla figura, ci rimane l'idea più astratta e più generale di estensione. Io non saprei, perchè dicendo: il solido è ciò che è lungo, largo e profondo, io non avrei una idea generale, che comprende sotto di sè il prisma, la piramide, ec.? Ma dopo avere spiegato l'origine dell'idea dello spazio puro, ogni altra quistione su questo oggetto diviene inutile.

L'idea che noi abbiamo dello spazio vuoto, non ci autorizza a credere esistente questo spazio, sebbene esso sia un fenomeno costante per noi.

Il principale argomento che i difensori del vacuo adducono per la loro opinione, è preso dall'esistenza del moto, il quale dicono, non è altra cosa, se non una collocazione successiva del mobile nelle parti differenti e contigue dello spazio; ma se lo spazio è nulla, ne segue che il mobile va scorrendo le parti del nulla; il che è assurdo.

Il moto, io rispondo, è un fenomeno. Questo fenomeno deriva da' cambiamenti che avvengono nelle sostanze semplici costitutive del mobile; ma noi non conosciamo affatto questi cambiamenti in sè stessi. Non si deve dire, che il moto è la collocazione successiva del mobile nelle parti differenti e contigue dello spazio, ma che il moto ci sembra essere questa collocazione successiva del mobile nelle differenti parti dello spazio. Ma noi non siamo autorizzati a giudicare, che le cose sieno tali quali ci appariscono. Questo dommatismo sensuale è troppo frivolo, per potersi sostenere.

I corpi, si replica, sono impenetrabili: supponendo, che tutto sia pieno, il moto, il quale consiste nel passare da un luogo in un altro, non può aver esistenza; poichè l'impenetrabilità del corpo contiguo impedisce l'altro

corpo di moversi. Questo argomento suppone che ogni corpo esiste in un luogo, il qual luogo è diverso dal corpo; e che in conseguenza, un corpo pure non può moversi se non nel vacuo. Esso suppone dunque ciò che è in quistione. L'autore dell'arte di pensare ha pure risposto a questo argomento, egli scrive. Il primo argomento, che Gassendi impiega per provare il vacuo sparso tra le parti della materia, e che egli pretende far passare per una dimostrazione così chiara come quelle delle matematiche è il seguente: se non vi fosse vacuo, e che tutto fosse pieno di corpi, il moto sarebbe impossibile, ed il moto non sarebbe che una gran massa di materia dura, inflessibile ed immobile: perchè il mondo essendo tutto pieno, alcun corpo non può moversi senza prendere il luogo di un altro: così se il corpo A si move, bisogna che esso dislochi un altro, almeno eguale a sè, cioè B; e B per moversi ne deve ancora dislocare un altro. Ora ciò non può avvenire che in due maniere; l'una è che questa dislocazione de'corpi vada all'infinito, il che è una cosa ridicola ed impossibile: l'altra maniera è che questa dislocazione si faccia circolarmente, e che l'ultimo corpo dislocato occupi il luogo di A.

« Sin qui non vi è ancora nessuna numerazione imperfetta, ed è vero di più esser cosa ridicola lo immaginarsi, che movendo un corpo, se ne movano altri sino all'infinito, i quali si dislocano scambievolmente l'un l'altro; si pretende solamente, che il moto si fa in circolo, e che l'ultimo corpo mosso occupi il luogo del primo, il quale è A, e che così tutto si ritrova riempiuto. Ciò eziandio è quello che Gassendi intraprende di confutare con questo argomento. Il primo corpo mosso che è A, non può moversi, se l'ultimo corpo, che è X, non potesse moversi. Ora, X non può moversi poichè per moversi bisognerebbe che prendesse il luogo di A, il quale non è ancora vuoto; e perciò X non potendo moversi, A neppure può moversi: tutto dunque resta immobile. Tutto questo

ragionamento non è fondato che su questa supposizione, che il corpo X, il quale è immediatamente avanti A, non si possa movere, che in un solo caso, il quale è di essere il luogo di A già vacuo, allorquando esso comincia a moversi: di maniera che prima dell'istante, in cui esso l'occupa, ve ne sia un altro, in cui si possa dire che esso è vacuo. Ma questa supposizione è falsa ed imperfetta; perchè vi è ancora un caso nel quale è molto possibile che X si mova, e questo caso è, che all'istesso istante che esso occupa il luogo di A, A abbandoni questo luogo, ed in questo caso non vi è alcun inconveniente che A spinga B, e che B spinga C sino ad X, e che X nello stesso istante occupi il luogo di A. Per questo mezzo vi sarà moto, e non vi sarà alcun vacuo. Ora, che questo caso sia possibile, cioè che possa avvenire, che un corpo occupi il luogo di un altro corpo nello stesso istante che questo corpo l'abbondona, è una cosa che si è obbligato di riconoscere in qual siasi ipotesi, posto solamente che si ammetta qualche materia continua. Perchè, per esempio, distinguendo in un bastone due parti che si seguono immediatamente, è chiaro che quando si move nello stesso istante che la prima abbandona uno spazio, questo spazio è occupato dalla seconda, e che non vi ha alcun istante in cui si possa dire, che questo spazio è vuoto della prima, e non è riempiuto della seconda. Ciò è ancora più chiaro in un circolo di ferro che gira intorno al suo centro; perchè allora ciascuna parte occupa nello stesso istante lo spazio, che è stato abbandonato da quella che la precede, senza esservi bisogno d'immaginarsi alcun vacuo. Ora, se ciò è impossibile in un cerchio di ferro, perchè nol sarà in un cerchio, che sarà in parte di legno, ed in parte di aria? E perchè il corpo A, che si suppone di legno, spingendo e dislocando il corpo B, il quale si suppone di aria, il corpo B non ne potrà dislocare un altro, e questo altro

sino a X, il quale entrerà nel luogo di A nello stesso tempo che A l'abbandonerà? (1) »

Si fanno eziandio da'difensori del vacuo altri argomenti per la difesa della loro opinione. L'aria, essi dicono, è compressibile: questo fenomeno è impossibile, senza supporre o la penetrabilità della materia, o il vacuo: è impossibile che i corpi si penetrino; la compressibilità dell'aria dunque prova il vacuo.

Inoltre, l'esperienza c' insegna, che la gravità spinge ugualmente ciascuna molecola materiale verso il centro della terra: onde nasce che i fisici sostituiscono alle masse de' corpi i loro pesi; ma l'esperienza eziandio c' insegna la diversa gravità specifica dei corpi, cioè c' insegna, che i corpi, i quali hanno lo stesso volume, non hanno tutti lo stesso peso. Ciò vale quanto dire, che la quantità di materia de' corpi sotto lo stesso volume non è sempre la stessa. Da ciò segue legittimamente, che in un corpo A, per esempio, il quale pesa meno del corpo B, sotto lo stesso volume vi è una quantità di materia minore di quella del corpo B; e che perciò nel corpo A vi sono interstizii vuoti di materia. È facile rispondere a questi argomenti, supponendo fra le particelle dell'aria una materia più sottile e più delicata, come sarebbe per ipotesi il calorico, la quale potendo escire per i pori di tutti i corpi, fa che lo spazio, il quale sembra riempito di aria, può ancora ricevere altra aria nuova. L'esperienza, in fatti c'insegna, che il calorico dilata l'aria. Non è dunque necessario supporre il vacuo, per ispiegare la compressibilità dell'aria.

Nell'argomento della diversa gravità specifica dei corpi, si suppone che ogni materia sia centripeta. Ora questa supposizione è gratuita, e sembra contraria all'esperienza, la quale ci mostra fluidi imponderabili, fra i quali può annoverarsi il calorico.

(1) 3. *p. c.* 19. *n. IV.*

Tutte le supposizioni, che ci traggono al vuoto, e che sembrano provare la sua esistenza, suppongono ciò che è in quistione, vale a dire la realtà del vuoto; quando nella supposizione di tre corpi si dice: Supponete annientato quello di mezzo, e conservati gli altri due nella stessa posizione; si dice in altri vocaboli: Supponete uno spazio vuoto fra due corpi; poichè supporre due corpi non contigui, senza un corpo di mezzo che sia contiguo all'uno ed all'altro, è lo stesso che supporre un vacuo fra due corpi. Lo stesso deve dirsi di quella supposizione, con cui si pone, che il moto di un corpo non sia seguito dal moto di un altro: ciò è lo stesso che porre il vuoto fra due corpi, poichè si pone la distanza vuota, o si toglie il corpo di mezzo a due corpi, e si lascia la distanza. Noi immaginiamo tutte le cose come esistenti in uno spazio ed in un tempo: ma dobbiamo evitare le illusioni della immaginazione. Ogni sostanza esiste in sè stessa: non ha dunque bisogno di un luogo esterno per esistere. L'esistenza di qualunque sostanza coi suoi modi di esistere è la sua durata; non vi è dunque un tempo esterno alla sostanza, in cui la sostanza è esistente.

Terminerò questa materia dello spazio, con una solida riflessione del nostro Genovesi: « Ecco una difficoltà, che fanno a' pienisti i vacuisti teologi. Il mondo è creato, e non ci era vacuo eterno: dunque prima della creazione del mondo tutti gli spazi mondani erano uno zero. Dov'era ed è la Divinità ? Siete della setta de' nullibisti? Questo argomento non è differente da quest'altro: il tempo è una successiva esistenza degli esseri creati; dunque non era prima della creazione, che uno zero di successione. A questo modo non ci essendo stato innanzi al mondo tempo, tutto era uno zero; il mondo è figlio d'uno zero; il che se è una contraddizione, il mondo è stato sempre, e con ciò sempre il tempo. Volete distruggere le più luminose verità ? Fatele scendere dal piano della ragione in quello della fantasia. Tutte diventano

prima sospette, e poi false. Sarebbe possibile, che ella non l'incrostasse di immagini e colori corporei? Se Dio si tocca, non è più Dio: se Dio si vede, non è più Dio: se Dio s' immagina, non è più Dio. Questo dire, se non ci è spazio vuoto innanzi al mondo, lo spazio mondano era uno zero, significa altro, che, *innanzi al mondo non ci era spazio?* Maraviglia per chi dice, lo spazio è la coesistenza delle prime sostanze attive? Si domanda, dove era Dio? Rispondono alcuni: *in sè stesso*; come se nel sistema del pieno, vi fosse cosa esistente, che non sia in sè stesso. Dove dunque era Dio? Domanda contraddittoria, perchè il dove suppone sempre estensione mensurabile: e Dio non ha estensione mensurabile (1). »

La riflessione in generale è esatta; ma io non intendo affatto la risposta propria di Genovesi alla domanda: *dove era Dio?* Se nel sistema del pieno ogni cosa esiste in sè stessa, in questo sistema eziandio l' estensione mensurabile esiste in sè stessa: è falso dunque, che il dove suppone sempre estensione mensurabile. Ma forse Genovesi intende per *dove* quella *località*, che nel sistema del pieno non può non attribuirsi a ciascun corpo, che è quel determinato modo di esistere relativamente agli altri corpi.

LEZIONE CXVIII.

DELLE RELAZIONI LOGICHE.

Più volte ho detto che le relazioni sono di due specie, reali e logiche. Qui conviene spiegare più ampiamente le relazioni logiche. Noi diciamo che l' esperienza c' insegna la similitudine degli oggetti della natura, e poniamo questa similitudine per base del generaleggiare delle nostre

(1) *Scienze metaf. dello spazio.*

idee. Ma che cosa è mai questa similitudine, che noi poniamo come un dato dell'esperienza? Essa è l'identità di una parte di un oggetto colla parte di un altro. Ora questa identità è certamente un rapporto. Coll'astrazione dirigo lo sguardo del mio spirito sopra una parte dell'oggetto A, e su d'una parte dell'oggetto B, e paragonando queste due parti dico: *A è in una parte lo stesso con B*. Ora, l'attributo *stesso*, oppure *identico*, è un aggettivo metafisico; esso esprime un semplice rapporto, a cui non corrisponde alcun oggetto reale al di fuori dello spirito. Questo rapporto d'*identità* è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze, necessario al generaleggiare delle nostre idee.

I filosofi della scuola di Locke dicono che le idee generali nascono dal paragone delle idee singolari. Ma si può loro domandare: *donde nasce l'idea dell'identità?* Questa domanda li getterebbe in un imbarazzo.

Non potrebbero rispondere, che questa idea nasca dal paragone degli oggetti identici; poichè non si può conoscere che A sia identico con B senza la nozione dell'identità. Questa nozione deve dunque precedere qualunque generaleggiare: essa è una condizione, acciò il generaleggiare sia possibile; essa è, in conseguenza, un elemento soggettivo delle nostre conoscenze, il quale acquista, nella combinazione co' dati della esperienza primitiva, un'oggettività apparente. In forza di questa combinazione noi possiamo dire: L'esperienza c'insegna che l'uomo vive in tutte e quattro le parti della terra. La nozione della *diversità* è ancora un prodotto semplice della sintesi, un elemento soggettivo della esperienza comparata.

Locke scrive: « Si dirà forse che un bambino ha le idee d'*impossibilità* e d'*identità*, prima di aver quelle del *bianco* e del *nero*, del *dolce* o dell'*amaro*, e che dalla conoscenza del principio di contraddizione conclude che l'assenzio, con cui si unge il capezzolo delle mam-

mele della sua nutrice, non ha lo stesso gusto di quello che egli era solito di sentire quando lattava? È forse la conoscenza che egli ha, *che una cosa non può insieme, essere o non essere*, ciò che gli fa distinguere la sua nutrice da uno straniero, ed amar quella, ed evitar l'avvicinamento di costui? O forse l'anima determina la sua condotta e la determinazione dei suoi giudizi sopra idee che essa non ha mai avute? Questi vocaboli d'*impossibilità* e d'*identità* denotano due idee, che sono sì lontane di essere innate ed impresse naturalmente nell'anima nostra, che noi abbiamo bisogno, a mio credere, di una grande attenzione per formarcele come fa d'uopo nel nostro intendimento (1). »

Io convengo col filosofo illustre citato: 1.° che le idee dell'identità e della diversità non sono nello spirito prima delle sensazioni; che esse nell'ordine cronologico sono posteriori alle sensazioni; poichè le suppongono come una condizione indispensabile. Ma io pretendo che derivano dal soggetto conoscitore, non già dalle sensazioni; che lo spirito non riceve dal di fuori questi elementi semplici ed essenziali delle sue conoscenze; che essi sono un prodotto semplice della sua attività sintetica, che nella combinazione cogli elementi oggettivi costituiscono l'esperienza secondaria, scientifica e comparata.

Un filosofo di buona fede deve confessarmi: 1.° che un uomo qualsiasi non può pronunziare nel suo spirito un giudizio sulla distinzione della sua nutrice da uno straniero, senza avere la nozione della *diversità*. Ogni filosofo fa d'uopo che confessi, esser necessario che lo spirito abbia le nozioni del soggetto e del predicato di un giudizio per poterlo formare. Ora il giudizio sulla distinzione della nutrice dallo straniero, può essere espresso da questa proposizione: *la nutrice è diversa dallo straniero;* la nozione della diversità entra dunque

(1) Sull'intendimento umano, *lib.* I, *cap.* 3, § 3.

in tale giudizio. Lo spirito può avere idee diverse senza paragonarle; ma quando le paragona, e percepisce un rapporto di diversità fra di esse, è necessario che abbia questa nozione di *diversità*; 2.° un filosofo di buona fede deve confessarmi ancora, che questa nozione di cui parliamo non viene dalle sensazioni. Essa è un semplice rapporto, ed i rapporti hanno il principio efficiente nell' attività sintetica dello spirito. Locke stesso scrive: « Il primo e principale atto dello spirito, allorchè è affetto da qualche sentimento o da qualche idea, è percepire le idee che ha, ed in quanto le percepisce di vedere ciò che ciascuna è in sè stessa, e perciò di percepire ancora la loro *differenza*, e che l'una non è l'altra. È questa una cosa tanto necessaria, che senza ciò lo spirito non potrebbe nè conoscere, nè immaginare, nè ragionare, nè avere assolutamente alcun pensiero distinto. Io dico che per questa ragione lo spirito percepisce chiaramente, e di una maniera infallibile, che ciascuna idea conviene con sè stessa, e che essa è ciò che è, e che al contrario tutte le idee distinte non convengono fra di esse, cioè che l'una non è l'altra: ciò che egli vede senza pena, senza sforzo, senza fare alcuna deduzione, ma fin dalla prima veduta per la potenza naturale che ha di percepire e di distinguere le cose (1). »

Questo luogo del filosofo inglese mi offre le seguenti riflessioni. Se il primo passo dello spirito nel cammino della conoscenza, si è di vedere immediatamente l' identità di ciascuna idea con sè stessa, e la diversità di ciascuna idea con un' altra; lo spirito deve dunque, ne' primi passi verso la conoscenza, possedere le nozioni dell' identità e della diversità, e queste nozioni si debbono riguardare come essenziali all' intendimento. Ora donde nascono queste nozioni? Avere una idea non è la stessa cosa del vederne l' identità con sè stessa, ed

(1) *Op. cit, lib. IV, c.* I, § *IV.*

avere due idee diverse non è la stessa cosa del vederne la loro diversità. Per tale oggetto si richiede un atto di comparazione, in seguito del quale lo spirito percepisce l' identità o la diversità: queste idee d' identità e di diversità sono dunque il prodotto di una comparazione; esse non vengono dalle sensazioni, ma dall' attività sintetica dello spirito, la quale le aggiunge alle idee sensibili: esse sono due elementi semplici e soggettivi delle nostre conoscenze. Locke non ha dunque conosciuto nè l' origine, nè la natura di queste nozioni.

Esaminiamo ora se queste nozioni d' identità e di diversità sono sufficienti a generare nel nostro spirito tutte le relazioni logiche delle matematiche. Le matematiche si dividono in due rami principali: uno di questi abbraccia la scienza de' numeri, che dicesi *aritmetica*; l' altro abbraccia la scienza della estensione, che dicesi *geometria*.

Mi sembra che tutti i rapporti dell'aritmetica sieno generati dalle due idee oggettive d'identità e di diversità. Quando, per cagion di esempio, io vedo che $5 + 3$ è uguale ad 8 percepisco una relazione di identità fra l' insieme delle unità, che si trovano in 8; ed in questa identità consiste qui l'*eguaglianza*. Quando poi paragono 8 con 3, vedo fra questi due numeri una relazione di diversità, fra l' insieme delle unità che si trovano in 3 e l' insieme delle unità che si trovano in 8, e vedo di più che essendo 8 uguale a $5 + 3$, vi ha fra i due numeri, cioè fra $5 + 3$ e 3 una relazione di diversità, ed insieme una relazione d' identità fra 3 elemento di 8, e 3. Questa doppia relazione di diversità e d' identità mi fa riguardare 3 come *parte* di 8, ed 8 come *tutto* relativamente a 3; e questa doppia relazione mi fa pronunciare il giudizio: $5 + 3$ *è maggiore di* 3, e l' altro: 3 *è minore di* $5 + 3$ il che vale quanto dire: 8 *è maggiore di* 3: 3 *è minore di* 8. Tutti i rapporti aritmetici possono dunque essere condotti a quelli d' *identità* e di *diversità*.

Ma che cosa diremo de' rapporti della geometria? In questa, oltre il rapporto di quantità, che può ridursi all' identità, ed alla diversità, vi è quello di sito, il quale sembra non potervisi ridurre. Ma io nella critica della conoscenza ve l' ho ridotto. Una linea è retta, quando le sue parti hanno una identità di direzione. Wolfio nella geometria ci dà la seguente definizione della linea retta: « Linea recta est cujus pars quæcumque est toti « similis. »

Se due rette non sono nella stessa direzione, in modo che non si possono riguardare come parti di una stessa retta, allora la loro posizione può essere o d' inclinazione o di parallelismo; e l' uno e l' altro rapporto sono compresi ne' due enunciati d' identità e di diversità.

La posizione di due rette o è tale, che prolungate da una delle parti s' incontrano in qualche punto, o è tale, che prolungate da qualunque parte non s' incontrano mai. Nel primo caso la posizione comprende due rapporti, uno d' identità di uno degli estremi dell' una con uno degli estremi dell' altra; e la diversità della direzione di questo punto comune cogli altri due estremi delle linee date.

Se poi le due rette sono in tale posizione fra di esse, che prolungate tutte e due da ambe le parti non possono incontrarsi mai, esse sono parallele fra di loro; e questo rapporto di parallelismo consiste nell' impossibilità di avere le due rette un estremo comune, o nella diversità de' due estremi di una retta cogli altri due estremi dell' altra; due rette inclinate l' una all' altra, o sono tali che prolungate tutte e due da una stessa parte s' incontrano, oppure si danno già per incontrate: in questo secondo caso costituiscono un angolo.

Il rapporto d' identità fra gli angoli conseguenti costituisce la nozione dell' angolo retto; quello di diversità costituisce la nozione dell' angolo obliquo.

Le due idee soggettive dunque d' identità e di diversità generano i rapporti della matematica.

IDEOLOGIA

PARTE SECONDA

OSSIA

LA TEOLOGIA NATURALE

LEZIONE CXIX.

SI DIMOSTRA L'ESISTENZA DELL'ESSERE ASSOLUTO, CIOÈ DI DIO, DA QUELLA DELL'ANIMA UMANA.

Noi abbiamo la certezza della esistenza di un qualche essere, poichè abbiamo la certezza del proprio *me*. È necessario, che l'*io* abbia avuto un cominciamento della sua esistenza, o che non abbia avuto alcuno incominciamento della sua esistenza: se l'*io* non ha avuto alcuno incominciamento della sua esistenza, ne avviene che vi è un essere, che non ha incominciato ad esistere: un essere che non ha incominciato ad esistere, io lo chiamo *essere assoluto*: in questa supposizione dunque l'esistenza di un essere assoluto è incontrastabile.

Se poi l'*io* ha avuto un incominciamento della sua esistenza, esso è un *effetto*, poichè un effetto è ciò che incomincia ad esistere. Ma un effetto non può aver esistenza senza una causa, che l'abbia prodotto; vi deve dunque essere una causa produttrice del *me*.

Ma che cosa diremo di questa causa produttrice del *me*? Sarà essa pure un effetto? in tal caso vi deve essere una causa produttrice di questa causa immediata produttrice del *me*; e di essa si può eziandio domandare, se ha oppure non ha un incominciamento della sua esistenza; se non ha un incominciamento della sua esistenza, essa è

un essere assoluto; se poi ha un incominciamento della sua esistenza, essa è eziandio un effetto, il quale suppone una causa antecedente. Ora, per quanto si continui la serie, è necessario o che si giunga all'essere, il quale ha un incominciamento della sua esistenza, e che perciò è l'*essere assoluto*; o che non giungendosi a questo essere si pongano effetti senza causa; il che è un assurdo. Fa d'uopo, in conseguenza, ammettere un *essere assoluto*, tostochè si ammette l'esistenza del proprio *me*; ma poniamo in maggior chiarezza questa importante verità. Un effetto è un *condizionale*, cioè è una cosa che non esiste, se non posta la condizione della sua produzione, e perciò l'esistenza della causa da cui dipende. Un condizionale non contiene in sè stesso l'esistenza, cioè l'idea di una cosa condizionale non è l'idea di una cosa esistente. Chiamando C la cosa condizionale, e B la condizione sufficiente a porla, l'espressione del condizionale sarà: *C è, se B è*; ora è evidente, che essa non esprime, che C è.

L'idea di un numero di condizionali non è ancora l'idea di una cosa esistente. Sia questo numero di condizionali espresso da A, B, C, D; esso esprime che se A è, D è; esso non esprime dunque, che alcuno dei quattro termini della serie sia esistente; poichè non esprimendo l'esistenza di A, non può esprimere nè la esistenza di B, nè quella di C, nè quella di D.

Supponendo continuato, per quanto si vuole, il numero de' condizionali, l'idea di esso non sarà affatto l'idea di una cosa esistente; ed il maggior o il minor numero dei termini della serie è una circostanza che non cambia la natura della serie, la quale non sarà mai una cosa esistente. Nella serie enunciata il quarto termine non si pone, se non posto il terzo; il terzo non si pone, se non posto il secondo; il secondo non si pone, se non posto il primo; l'idea di qualunque termine della serie non è dunque l'idea di una cosa esistente; e l'idea di una serie di due condizionali è la stessa, riguardo all'esistenza, che l'idea

di una serie di tre condizionali, di quattro, di cinque, di sei, e così seguitando, senza che il maggior numero dei termini presenti l'idea di una cosa esistente più di quello che la presenta il minor numero. La serie de' condizionali, sia grande, sia piccola, è sempre, allo sguardo della ragione, della stessa natura. Essa ha sempre bisogno di una condizione per esistere, e l'esistenza è ad essa estranea. Non si può mai dire nè di alcun termine, che esso è, nè della serie intera, che essa è.

Una serie di esseri condizionali di quattro termini esiste se esiste il primo termine; una serie di esseri condizionali di dieci, di mille termini, di diecimila termini, ec., esiste, se esiste il primo termine; il numero de' termini è una circostanza estranea alla natura della serie. Quindi per un filosofo di buona fede è di certezza apodittica la seguente proposizione: *Una serie qualsiasi di condizionali senza l'assoluto non può esser esistente.*

La causa è prima dell' effetto; essa deve dunque esser esistente antecedentemente all'effetto; per concepire esistente un effetto bisogna, in conseguenza, riguardare assolutamente e senza alcuna condizione esistente la causa; il che vale quanto dire, che non si può dalla ragione riguardare come esistente un effetto, senza ammettere una causa, che non ha alcun incominciamento della sua esistenza, una causa finalmente, che è causa senza essere mai effetto.

Io non ho ancora conosciuto se l'essere assoluto sia diverso dal *me*. Per vedere se io sia un essere, che non abbia avuto alcun incominciamento della mia esistenza, paragonerò l' idea che l'esperienza interna mi somministra di me, colla idea dell'assoluto. Io sono un essere mutabile: le mie modificazioni si succedono l'una all'altra, e vi è in me una vicissitudine di stati. Io sono eziandio un essere limitato, acquisto nuove conoscenze incessantemente: alcune ne dimentico. Questa idea, che sono obbligato dalla esperienza a formarmi di me, ripugna all' i-

dea dell' essere assoluto. *L' essere assoluto deve essere immutabile*, poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso un qualche effetto, di cui o sarebbe egli la causa, o un essere diverso da lui; egli dunque esisterebbe in un certo stato antecedentemente al cambiamento; e questo stato sarebbe accidentale in lui, è perciò condizionale; e richiederebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale; si ammetterebbe, in conseguenza, una serie di condizionali senza l' assoluto, il che abbiamo dimostrato essere impossibile; fa d'uopo perciò ammettere nell'essere assoluto uno stato assoluto; ciò vale quanto dire: *l'essere assoluto è immutabile.*

L'essere assoluto essendo immutabile nulla può perdere, e nulla può acquistare: egli è tutto ciò che può essere. Io chiamo *infinito* un essere che è tutto ciò che può essere. *L'essere assoluto è dunque infinito.*

L' essere assoluto è immutabile; l' essere assoluto è infinito. L' *io* è mutabile; l' *io* è finito; l' *io* non è dunque l' essere assoluto. Esiste dunque un essere il quale non ha alcun incominciamento della sua esistenza, il che vale quanto dire un essere *eterno*, immutabile, infinito; e questo essere è diverso dal *me*.

Non solamente l' essere assoluto non ha un incominciamento della sua esistenza, non è mutabile, non è finito, ma eziandio non è corpo; poichè il corpo è un composto, ed il composto è un condizionale, la cui condizione sono i componenti. Più, l' essere assoluto è un essere, cioè una sostanza; e la sostanza, come ho provato nella lezione XL, è semplice.

Abbiamo dimostrato. che l' *io* è un essere condizionale, perchè è limitato e variabile. Un soggetto limitato e mutabile è un soggetto il quale non è tutto ciò che può essere; dipende perciò da un altro, che lo limita a questo modo piuttosto che ad un altro modo. L' *io* dipende dunque dall' assoluto; esso è perchè l' assoluto lo fa essere. *L' essere assoluto è dunque la causa efficiente del* me. Ma l' *io*

è una sostanza; l'azione dell'assoluto fa dunque esistere una sostanza: a questa azione della causa efficiente, la quale fa esistere sostanze, io do il nome di *creazione*. *L'assoluto è dunque creatore del* me. Nè si dica, potersi supporre che la causa creatrice del *me* sia una causa finita e condizionale; questa sfuggita nulla giova, per eludere la forza della dimostrazione, che conduce a riguardar l'assoluto come una cosa creatrice; poichè questa causa condizionale sempre condurrebbe a supporre una causa prima di tutte le cause condizionali; e siccome una causa è una sostanza, perciò non si potrebbe negare che la causa prima sia creatrice.

Posto il *me* si pone l'assoluto, ma posto l'assoluto non si pone necessariamente il *me*; se posto l'assoluto si ponesse necessariamente il *me*, l'*io* sarebbe immutabile; poichè l'*io* non può esistere senza modificazione, senza un modo determinato della sua esistenza; e questo modo determinato di esistere, nella ipotesi nostra, sarebbe una sequela necessaria della natura dell'assoluto; e perciò sarebbe un modo necessario ed immutabile come è immutabile la natura dell'assoluto. Ciò che fa esistere il *me* non è dunque che l'azione libera dell'assoluto, cioè *l'atto ineffabile del suo volere: l'assoluto è dunque intelligente. Esiste un essere eterno, immutabile, infinito, semplice, causa creatrice ed intelligente del* me. A questo essere io do il nome *Dio*. La ragione mi ha dunque rivelato l'esistenza di Dio.

Per far meglio intendere la forza del raziocinio, con cui ho cercato di stabilire l'intelligenza della causa prima, io osservo, che il raziocinio esposto poggia sul seguente principio: *Quando l'effetto è contingente, e che posta la causa sufficiente a produrlo, esso non segue necessariamente dalla natura della causa, la causalità di esso deve essere il volere della causa.* Perchè al vedere in una isola deserta un palazzo, un giardino, noi diciamo al momento: questa isola ha dovuto essere abitata da uomini? Ciò è

perchè riguardiamo tutte queste combinazioni della materia come contingenti, e che non derivano dall'essenza della materia stessa; il che vale quanto dire che sono volontarie. Esse annunciano dunque una intelligenza che le ha prodotte. Il legame fra il modo B col *me* è contingente; poichè se fosse necessario, l'*io* sarebbe immutabile; se esso è contingente è dunque volontario, ed è perciò il prodotto dell'intelligenza.

Una sostanza semplice intelligente è uno *spirito*. Iddio è dunque uno spirito infinito. L'*io* è uno spirito finito; vi è, in conseguenza, *uno spirito infinito creatore del* me, *che è uno spirito finito*. Oh! quanto è consolante questa sublime verità! Io non l'ho stabilita passeggiando ne' giardini delle chimere: l'ho trovata colla meditazione sulla mia natura. È certamente da compiangere la cecità degli uomini, allorquando si osserva, che questa importante verità non sia stata conosciuta nella sua integrità da' più celebri filosofi dell'antichità. Essi hanno conosciuto, che la cognizione dell'anima umana deve essere il fondamento della umana scienza, ma si sono ingannati sull'origine di questa anima. Essi assicuravano, che l'anima non era stata prodotta, poichè se avesse avuto un principio della sua esistenza, ella avrebbe dovuto cadere nel nulla; appoggiavano dunque la immortalità dell'anima solla eternità di essa. L'anima, dicevano, è eterna; essa è in conseguenza, indestruttibile. Ma come provavano, che è eterna? La provavano dalla sua attività, la quale facevano consistere nella forza motrice a lei essenziale. Così essi insegnavano due proposizioni tutte e due false: la prima è: *ciò che incomincia ad esistere, deve finire, o cadere nel nulla*; la seconda è: *ciò che è attivo è eterno, e non può essere generato.* Ecco sull'oggetto prima le parole di Platone, e poi quelle di Cicerone, il quale approva questa dottrina platonica.

« Anima omnis immortalis; quod namque semper mo-
« vetur immortale est. Quod vero aliud movet, ab alioque

« movetur, cum terminum habeat motus, terminum habet et vitæ. Solum ergo quod seipsum movet, quia nunquam se deserit, nunquam cessat moveri. Imo vero et aliis quæcunque moventur, id fons et principium est movendi. Principium autem sine ortu est. Ex principio namque necesse est quidquid generatur oriri, ipsum autem ex nullo. Nam si principium orietur ex aliquo, ex principio utique non orietur. Cum vero sit absque ortu, et absque interitu sit necesse est. Nam si principium interiret, neque ipsum ex alio, neque ex ipso aliud nasceretur. Sic quidem ex principio omnia oriantur oportet. Sic ergo principium motus est, quod se ipsum movet. Hoc autem neque mori, neque nasci potest. Alioquin omne cœlum, omnisque generatio concidet, desinatque necesse est; neque rursus unquam constare possit, unde hæc motum nacta oriantur. Omne namque corpus, cui motus extrinsecus incidit, inanime est. Cui vero intus ex seipso id inest animatum, tamquam hæc animæ natura sit: quod si ita est, ut non sit aliud quicquam quod seipsum moveat preter animam, necessario ingenita, et immortalis est anima (1). »

Per bene intendere questo ragionamento di Platone, fa d'uopo osservare che egli ammetteva diverse specie di anime, fra le quali l'anima del mondo: perciò quando egli dice: *Anima omnis immortalis* Πασα ψυχὴ ἀθάνατος, bisogna intendere ogni specie di anima: altrimenti ciò che dice nel séguito, e del cielo non avrebbe senso alcuno. Cicerone adotta questa dottrina platonica, e la ripete in vari luoghi delle sue opere filosofiche; ecco solamente il seguente luogo: « *Deum te igitur scito esse*: si quidem Deus est qui viget, qui sensit, qui meminit, qui providet, qui tam regit, et moderatur, et movet id còrpus, cui præpositus est, quam hunc mundum princeps ille deus: et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse

(1) *Platone, nel Fedro, dalla traduz. di Ficino.*

« deus æternus, sic fragile corpus animus sempiternus
« movet. Nam quod semper movetur æternum est: quod
« autem motum affert alicui, quodque ipsum agitatur aliun-
« de, quando finem habet motus, vivendi finem habet
« necesse est. Solum igitur quod se movet, quia numquam
« deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit:
« quin etiam cæteris que moventur, hic fons, hic princi-
« pium est movendi. Principio autem nulla est origo: nam
« ex principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re:
« nec enim id esset principium, quod gigneretur aliun-
« de. Quod si numquam oritur, ne occidi quidem un-
« quam (1).»

Questi falsi ragionamenti in materie tanto importanti dovrebbero fare arrossire gli idolatri della sapienza degli antichi pagani.

Dacier, nel suo discorso sulla dottrina di Platone, scrive: « Platone nel Fedro dice in proprii termini, *che l'anima è eterna, e che essa non può perire perchè non è stata generata*; e nel Timoteo egli dice al contrario, *che l'anima è stata creata prima del corpo, e che essa è stata generata dalla migliore delle cause intellettuali ed eterne, come essa è ancora la migliore delle cose nate è temporali*. Per accordar questa contraddizione, nella quale è ben sicuro, che Platone non è caduto, Plutarco assicura, che per questa anima non generata ed eterna egli intende quello spirito vago, e sregolato che moverà tutte le cose disordinatamente avanti la costituzione del mondo, ed al contrario, che egli chiama anima generata quella che Dio compose di questa prima, e della sostanza permanente ed eterna, facendone un'anima saggia e bene ordinata, perchè egli vi pose del suo, e che aggiunge al sentimento l'intendimento; e al moto l'ordine e l'armonia.

« Ma a questo conto l'anima sarebbe dunque un composto di una cosa folle e di una cosa saggia, ciò che è il

(1) *De Somnio Scipionis.*

più grossolano di tutti gli errori. Essa sarebbe ancora un composto di due cose egualmente eterne, che per la loro unione farebbero un tutto generato, il che è un contraddittorio. Finalmente questo spirito vago e temerario, che animava la prima materia, non è eterno nel sentimento di Platone, che lo ha creato, e che nol chiama eterno, se non relativamente al tempo di cui ha preceduto la nascita. Per conciliare dunque queste due differenti idee, che egli dà dell'anima, io credo, che quando egli la chiama generata ha semplicemente riguardo alla sua essenza, la quale ha cominciato ad esistere per la volontà di Dio; e quando egli la chiama eterna ha riguardo al suo principio che è Dio, il quale comincia tutte le sue qualità, ed in cui essa è propriamente eterna. »

Ma tanto la conciliazione di Plutarco, che quella di Dacier, sono senza fondamento ed assurde: 1.° Platone stabilisce l'eternità dell'anima sulla sua attività motrice; ora, se l'anima fosse eterna perchè Dio è il suo principio, l'eternità dell'anima non dipenderebbe logicamente dalla sua attività; poichè anche il principio del corpo è Dio; 2.° Platone stabilisce questo principio: *che tutto quello che è generato, è mortale*: ora, l'anima, secondo Platone, non è mortale; essa non è dunque generata: 3.° Cicerone, ammiratore di Platone, e suo ottimo interprete, ripete alla lettera il raziocinio platonico, e pretende l'eternità dell'anima nel suo senso proprio, cioè riguarda la sostanza dell'anima, in sè stessa, come eterna. La contraddizione di Platone rimane dunque, e Dacier non è riuscito a toglierla.

Pitagora e la sua scuola furono eziandio nell'errore sull'origine dell'anima umana. Cicerone ci assicura, che Pitagora ed i pitagorici non dubitarono mai, che le anime umane non fossero porzioni distaccate dall'anima divina. « Audiebam Pythagoram, Pythagoresque, incolas pœne no-« stros, qui essent italici philosophi quondam nominati,

« numquam dubitasse, quin ex universa mente divina deli-
« batos animos haberemus (1). »

Vellejo, epicureo, riferendo questa opinione di Pitagora la mette in ridicolo: « Pythagoras, qui censuit animum « esse per naturam rerum omnem intentum et commean- « tem, ex quo animi nostri carperentur, non vidit distra- « ctione humanorum animorum discerpi et dilacerari Deum, « et cum miseri animi essent (quod plerisque contingerit) « tum dei partem esse miseram, quod fieri non potest. « Cur autem quicquam ignoraret animus hominis si esset « Deus? Quomodo porro Deus iste si nihil esset nisi ani- « mus, aut infixus, aut infusus esset in mundo? (2).

Questa dottrina è assurda. Iddio è semplice, e perciò impossibile che alcuna parte di Dio si distacchi da Dio. Iddio è una sostanza semplice. L'anima umana è una sostanza semplice. Da queste due verità scende legittimamente, che l'anima umana non ha potuto esser prodotta da Dio se non per la sola creazione. Un semplice non può produrre un altro semplice che per creazione; e perciò una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza per *essenziale emanazione*, ma solamente per *libera creazione.* Inoltre se l'anima umana fosse contenuta *formalmente* in Dio, da cui poi emanasse, vi sarebbe cambiamento in Dio, il che è impossibile.

È bello il seguente passo di Bayle su questa dottrina: « Molti filosofi pagani hanno insegnato che l'anima dell'uomo era una parte di Dio. Gli stoici principalmente adottarono questo cattivo domma: l'imperatore Marco Aurelio lo suppone dappertutto. Era naturale di concluderne, che ciascun uomo era un dio, che egli dunque meritava gli onori divini, gli altari ed i sagrifizi, che era privo di difetti, e che sarebbe empia audacia l'accusarlo di alcun difetto, e dargli avvisi per correggersene. Si sono forse riconosciute queste illazioni? Questi filosofi hanno essi mai detto, che

(1) *Cato*, major sive de senectute, c. *XXI*.
(2) *Cicero*, de natura deorum, *lib* 1, c. *XI*

si dovevano adorare gli uomini viventi? I popoli stessi i più idolatri, quelli che adoravano l'erbe de'loro giardini non si sono essi astenuti dall' adorazione del loro prossimo? E se voi eccettuate alcuni esempi di un' adulazione eccessiva, non si è forse sempre atteso, per rendere ad alcune personegli onori divini, che esse fossero morti? Vi sono stati forse filosofi che hanno declamato più degli stoici contro le imperfezioni dell' uomo, o che abbiano dato più regole di morale tendenti a correggere i vizi enormi, che deploravano? Il male era troppo visibile, mi si dirà, sarebbe stato necessario cavarsi gli occhi, o essere dell' ultima stupidità, per non sapere i difetti dell' uomo ed il bisogno che aveva di essere esortato a correggersene. Bisognava dunque concludere, risponderò io, che la sua anima non era una parte di Dio, perchè il dio supremo, il gran Giove, che ha un'esistenza eterna, e che ha prodotto il mondo, e che lo governa, non può essere composto di parti difettose. Se egli è un animale, come dicevano gli stoici, non solamente non può esser mutilato di qualche membro, ma eziandio non può averne alcuno che sia languido e storpio. Ciascuna delle sue parti deve aver sempre tutte le perfezioni che le convengono. Sarebbe stato curioso spettacolo quello di una disputa fra un professore stoico ed i suoi discepoli dissoluti, che gli avrebbero sostenuto con argomenti *ad hominem*, che essi non avevano che fare delle sue rimostranze, che essi erano ugualmente di lui una parte dell' essere infinitamente perfetto, e che era molto temerario il pretendere che i dei avessero bisogno delle loro lezioni per correggersi dei loro difetti!.... I mistici, i quali assicurano che l'anima umana è una emanazione della sostanza di Dio ed *una particella della divinità*, sarebbero esposti alle stesse obbiezioni (1).

Plutarco assicura che Pitagora e Platone credettero

(1) Continuation des pensées diverses, *cap. CXLIX.*

l'anima immortale ed incorruttibile, perchè all'uscire dal corpo ella andava a riunirsi all'anima universale, con cui era omogenea. Questo ritorno nondimeno all'anima del mondo deve spiegarsi secondo la dottrina della metempsicosi, cioè non bisogna intenderlo di una riunione immediata dopo la morte, ma solamente dopo un numero più o meno grande di trasmigrazioni. Poichè, come si sa, Pitagora insegnava che le anime de' morti passavano successivamente da un corpo in un altro, ed eziandio ne' corpi degli animali ugualmente che ne' corpi degli uomini.

Ma questo luogo di Plutarco poteva somministrare tanto a lui, che a Dacier, il vero mezzo di conciliare i due luogi di Platone, del Fedro e del Timeo. Platone poteva dire, che l'anima umana è eterna, poichè la riguardava come parte di una sostanza eterna; egli poteva dire che è prodotta da Dio, poichè la riguardava come un'emanazione della divina sostanza. Intanto sembra da alcuni luoghi del Timeo, che l'anima del mondo non è per Platone il Dio supremo, come lo è per gli stoici.

Questa incostanza di Platone sulla natura divina fu rilevata dagli antichi, come si vede da ciò che dice Vellejo presso Cicerone. « Jam de Platonis inconstantia longum « est dicere; qui in Timæo patrem hujus mundi nominari « neget posse: in legum autem libris, quid sit omnino « Deus inquiri oportere non censeat. Quod vero sine cor« pore ullo deum vult esse, ut Græci dicunt ἀσωματο, « id quale esse possit intelligi non potest... Idem et in « Timæo dicit et in legibus et mundum deum esse, et coelum et astra, et terram, et animos, et eos quos majorum institutis accepimus: quæ et per se sunt falsa « perspicue, et inter se se vehementer repugnantia (1). »

Aggiungo « che Bayle pensa, che » se Platone ha detto qualche cosa della creazione dell'anima, ciò non è stato

(1) *Cicerone*, de natura deorum, *lib. I, cap. XII.*

per darle un cominciamento di moto o di esistenza; non è stato che per darle un cominciamento di unione con un corpo organico (1). »

L'origine degli errori degli antichi, sulla materia che ci occupa, è stata perchè appoggiati sul volgare assioma: *dal niente, niente si fa*, hanno creduto impossibile la potenza creatrice: questo errore non è ancora cessato; ed esso esercita eziandio la sua funesta influenza sopra una scuola moderna francese. Io lo confuterò appresso in altra lezione.

Intanto concludo: *Io sono uno spirito finito e mutabile, ed uno spirito infinito ed immutabile è il mio creatore.*

LEZIONE CXX.

SI MOSTRA L'ESISTENZA DI DIO DALLA GENERAZIONE DEL CORPO UMANO.

Io sono uno spirito unito ad un corpo organico. Questo corpo è nato dall'unione di due uomini, un maschio ed una femmina: essi sono stati i miei genitori, e l'esistenza del mio corpo è derivata dall'unione di mio padre e di mia madre; ma tanto mio padre che mia madre sono nati da altre coppie antecedenti di uomini. Brevemente, una costante esperienza c'insegna, *che ogni individuo dela specie umana nasce per l'accoppiamento de' due sessi.*

Ciò premesso, per aver luogo la mia nascita è necessario od ammettere una serie infinita di coppie di uomini, senza mai giungere ad una prima coppia, oppure ammettere una prima coppia o alcune prime coppie. La prima supposizione è impossibile, poichè supporrebbe una serie infinita di effetti senza causa, il che abbiamo dimo-

(1) Réponse aux questions d'un Provincial, 1 par., c. XII.

strato, nell'antecedente lezione, essere cosa impossibile; bisogna dunque ammettere i primi uomini, cioè i primi genitori della specie umana.

Ma questi primi padri della specie umana sono eziandio cose condizionali o contingenti, il che vale quanto dire, che sono effetti contingenti; essi suppongono, in conseguenza, giusta le verità stabilite nell'antecedente lezione, una causa assoluta ed intelligente che gli ha prodotti: essi provano l'esistenza di Dio.

Qualunque corpo umano è un insieme o una combinazione di molecole materiali: questa combinazione è condizionale e contingente, poichè essa non ha esistenza prima della generazione, e cessa alla morte. Ora, supponiamo un primo uomo ed una prima donna, e chiamiamoli, come li chiama il sacro Genesi, *Adamo* ed *Eva*; domando: chi formò la combinazione delle molecole che componevano il corpo di Adamo, e quella delle molecole che componevano il corpo di Eva? Non avvi altra risposta a fare, se non che a dire che i primi uomini sono stati prodotti da una causa intelligente, cioè da Dio, almeno in ultima analisi, o dalla materia cieca agitata dal moto; ora questa seconda supposizione è falsa; fa d'uopo, in conseguenza, ammettere l'esistenza di Dio, e riguardare i primi uomini, i primi nostri padri come prodotti immediatamente da Dio stesso. Si può dimostrare in due modi la falsità della seconda supposizione. Il primo è, che questa supposizione suppone una serie infinita di condizionali senza l'assoluto, il che abbiamo dimostrato essere impossibile. Il secondo è che questa supposizione ripugna all'esperienza.

Riguardo al primo modo è evidente, che la combinazione delle molecole formatrice de'corpi di Adamo e di Eva, è condizionale o contingente, poichè ha incominciato; essa suppone una diversa località antecedente di queste molecole, la quale è pure condizionale o contingente; e questa ne suppone un'altra a suo luogo, e così all'infinito. Ciò è ammettere un progresso infinito, o una serie

infinita di condizionali senza l'assoluto. La combinazione dunque delle molecole, donde sono risultati i corpi de' primi uomini, non ha potuto essere prodotta dalla materia cieca agitata dal moto.

Riguardo al secondo modo, con cui si mostra la falsità della supposizione che esaminiamo, ecco il ragionamento che cavai dalla dissertazione di Fontanelle, nella quale egli dimostra l'esistenza di Dio dalla generazione degli animali. Se l'incontro o necessario o fortuito delle molecole materiali ha prodotto i primi uomini, io domando perchè la materia non produce più uomini; e su questo punto si aggira tutto il mio ragionamento. Non si troverà gran difficoltà sulle prime a rispondere, che quando la terra si formò, siccome era ripiena di atomi vigorosi ed attivi, impregnati della stessa materia sottile da cui gli astri erano formati, giovine, in breve, e vigorosa, ella potè essere sufficientemente feconda per produrre tutte le differenti specie degli animali, e perciò i primi uomini; e che dopo questa prima produzione, la quale dipendeva da tante combinazioni felici e singolari, la sua fecondità ha ben potuto perdersi ed esaurirsi; che per esempio si veggono tutti i giorni alcuni laghi disseccati di fresco, i quali hanno un'altra forza di produrre, che non hanno cinquanta anni dopo che furono coltivati. Ma io pretendo, soggiunge Fontanelle, che quando la terra, secondo ciò che si suppone, ha prodotto gli animali, ha dovuto essere nello stesso stato in cui è presentemente. È certo che la terra non ha potuto produrre gli animali se non quando è stata nello stato di nutrirli; o almeno è certo, che quelli, i quali sono stati il primo stipite della specie, non sono stati prodotti dalla terra, che in un tempo in cui hanno potuto essere nutriti. Ora, affinchè la terra nutrisca gli animali, bisogna che essa somministri loro molte erbe differenti, ed acque potabili; bisogna eziandio che l'aria abbia certo grado di fluidità e di calore per gli animali, la cui vita ha rapporti noti abbastanza con queste qualità. Tosto che mi si dà la

terra coperta di tutte le specie di erbe necessarie per la sussistenza degli animali, innaffiata di fonti e di fiumi proprii ad estinguere la loro sete, circondata da un'aria per essi respirabile, questa terra mi si dà nello stato in cui noi la vediamo; perchè queste tre cose solamente ne trascinano una infinità di altre colle quali esse hanno legami. Un acino di erba non può crescere, senza essere in concerto, per così dire, col resto della natura. Sono necessarii certi succhi nella terra, un certo moto in questi succhi nè troppo celere, nè troppo lento, un certo sole per imprimere questo moto, un certo mezzo pel quale questo sole opera. Ecco quanti rapporti, sebbene non si osservino tutti. L'aria non ha potuto avere le qualità, con cui essa contribuisce alla vita degli animali, senza che abbia avuto in sè la stessa mescolanza e di materie sottili, e di vapori grossolani, e che ciò che produce il suo peso, qualità molto necessaria per tutti gli animali, e necessaria sino ad un certo grado, non abbia avuto la stessa azione. È chiaro che ciò ci conduce gradatamente molto lungi, principalmente i fonti ed i fiumi assolutamente necessari agli animali, non avendo altra origine che le piogge, gli animali non hanno potuto nascere che dopo la caduta delle piogge, cioè un tempo considerabile dopo la formazione della terra, ed in conseguenza allorquando essa fu in istato di consistenza, e che quel caos da cui si vogliono far derivare, senza alcuna causa intelligente, sia finito intieramente.

È vero che i laghi disseccati di recente producono più di quello che producono nei tempi posteriori, ma finalmente essi producono sempre qualche cosa: da un'altra parte la maggior fecondità che si osserva ne' laghi da poco tempo disseccati, deriva da una maggior quantità di sali, che essi avevano uniti per mezzo delle piogge e del moto dell'aria, e che avevano conservato. Ma la terra ha sempre la stessa quantità di atomi propri a formare animali, e la sua fecondità, lungi dal perdersi non deve

in alcun modo diminuire. Di che cosa si forma un animale? Di un'infinità di corpuscoli sparsi nell'erbe, che egli ha mangiato, nelle acque che egli ha bevuto, nell'aria che ha respirato: esso è un composto le cui parti sono venute a riunirsi da una moltitudine di luoghi differenti del nostro mondo; questi atomi circolano incessantemente: essi formano ora una pianta, ora un animale, e dopo aver formato l'una non sono meno propri a formar l'altro: gli atomi dunque che producono un animale non sono di una natura particolare: essi non sono che una materia indifferente a servire successivamente alla formazione di varie cose, e la cui quantità non diminuisce. Gli atomi, il cui incontro fortuito si pretende che producesse i primi animali, sono contenuti in questa stessa materia, che fa tutte le generazioni del nostro mondo; perchè quando questi primi animali morirono, le macchine de' loro corpi si sciolsero, e si risolvettero in particelle, le quali si dispersero nell'aria, nell'acqua, nella terra; perciò noi abbiamo ancora oggi questi atomi da cui si dovettero formare tante macchine sorprendenti: noi gli abbiamo nella stessa quantità ed ugualmente propri a formar queste macchine: essi ne formano eziandio tutti i giorni per via del nutrimento: tutte le cose sono nello stesso stato in cui erano, quando essi ne formarono, come si pretende, per un concorso fortuito; perchè dunque essi non ne formano ancora?

Tutti gli animali, quelli stessi eziandio di cui si era dubitato che si generassero dalla putrefazione o dalla polvere umida e riscaldata, non vengono che da' semi, i quali non si erano osservati: non si generano mai vermi nelle vivande, ove le mosche non hanno potuto deporre le loro ova. Lo stesso avviene di tutti gli altri animali, che si credono nascere fuori della via della generazione.

Ma supposto ancora che vi fossero animali, i quali nascano fuori della generazione, il ragionamento che ho fatto non diverrebbe che più forte. O questi animali

non nascono mai che per questo mezzo dell'incontro fortuito, o essi nascono e per questa via e per quella eziandio della generazione; se essi nascono sempre per l'incontro fortuito, perchè si trova sempre nella materia una disposizione che non li fa nascere se non che della stessa maniera in cui sono nati i primi animali, e perchè a riguardo di tutti gli altri animali, i quali sul principio si suppongono ancora nati per l'incontro fortuito, tutte le disposizioni della materia sono esse si cambiate, che non nascono mai di una maniera differente, che è quella della generazione? Se poi gli animali di cui parliamo nascono e per incontro fortuito e per la generazione, perchè tutte le altre specie di animali non hanno esse ritenuto questo doppio modo di nascere? Perchè quella che era la più naturale, la sola conforme alla prima origine degli animali si è essa perduta in quasi tutte le specie?

Un'altra riflessione, la quale fortifica la prima, si è che non sarebbe stato sufficiente per l'esistenza degli animali sulla terra, che essi fossero stati prodotti; ma era necessario, che il concorso fortuito degli atomi li avesse prodotti in uno stato in cui avessero potuto nutrirsi di ciò che la terra loro offriva: il primo uomo, per esempio, avrebbe dovuto non esser prodotto che all'età alquanto avanzata, in cui egli avesse potuto soddisfare, sebbene con pena, a' suoi bisogni e soccorrere sè stesso. Nella debolezza, in cui noi vediamo un bambino nato di fresco, invano si porrebbe in mezzo ad un prato ben coperto di erbe, vicino alle migliori acque del mondo; è indubitato, ch'egli non vivrebbe lungo tempo. Ma come le leggi del moto produrrebbero esse un fanciullo in una età grande? Come lo produrrebbero ancora nello stato in cui egli è allorquando viene al mondo? Noi vediamo che esse non producono alcuna cosa che gradatamente, e che non vi sono opere della natura, che dopo i cominciamenti più deboli e più lontani non siano condotte lentamente, per mezzo di un'infinità di cambiamenti tutti necessarii, fino alla loro ultima per-

fezione. Sarebbe stato necessario che l'uomo formato dal concorso cieco di alcune parti della materia, fosse cominciato da quell'atomo, ove la vita non si osserva che nel moto quasi insensibile di un punto; ed io non credo che vi sia immaginazione forte abbastanza per concepire donde questo atomo vivente, gettato sulla terra, avrebbe potuto estrarre chilo e sangue formato, che è l'unico nutrimento che gli conviene, nè come avrebbe potuto crescere esposto a tutte le ingiurie dell'aria. L'incontro degli atomi non ha dunque potuto produrre gli animali; è stato necessario che queste opere fossero state prodotte da un essere intelligente, cioè da Dio.

Non si può eludere la forza del proposto argomento dicendo esservi stati grandi cambiamenti ne'globi dell'universo, e supponendo che quella stessa rivoluzione, la quale produsse lo stato della terra atto alla vita degli animali, fece ancora nascere i primi animali, i quali poi nati si sono perpetuati per la via della generazione; e supponendo, in conseguenza, esser la nascita degli animali primitivi un effetto parallelo allo stato della terra atto a nutrirli. Una tal supposizione è anche dimostrata falsa, poichè bisognerebbe ammettere una combizione degli atomi constitutivi de' primi animali antecedente a quella della nascita di quei primi animali e da questa diversa, la qual combinazione ne supporrebbe un'altra, e poi un'altra all'infinito, e si ammetterebbe così come ho detto, una serie infinita di combinazioni contingenti di questi atomi; il che, come ho evidentemente dimostrato, è assurdo. Più, l'argomento proposto dimostra, che è contrario all'analogia de'fatti della natura che i primi animali sieno nati dal concorso degli atomi in uno stato da poter vivere abbandonati a sè stessi. Finalmente il corpo umano e quello eziandio di ciascun animale è un tutto ordinato; ed è falso che una causa cieca possa produrre l'ordine. Ciò sarà l'argomento della seguente lezione.

LEZIONE CXXI.

SI DIMOSTRA CHE L'ORDINE DELL'UNIVERSO PALESA UNA INFINITA INTELLIGENZA.

Che l'ordine dell'universo visibile sia il prodotto dell'intelligenza, è una verità che tanto l'antichità sacra, quanto l'antichità profana annuncia come evidente. «Cœli « enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annun« ciant firmamentum. Invisibilia ipsius per ea quæ facta « sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus « virtus et potentia (1).»

Son questi gli oracoli sublimi delle divine Scritture. Socrate si serve dell'origine dell'universo visibile per provare l'esistenza della divinità. Dello stesso argomento si serve Cicerone riportando la dottrina degli stoici. Ma sarebbe grande errore, come vedremo, il confondere la dottrina sacra colla profana sulla divinità.

L'universo è un tutto, cioè un composto ordinato, il quale ci presenta una vicissitudine ed una varietà di fenomeni. Esso non è dunque l'essere assoluto, poichè questo essere è semplice ed immutabile; esso è dunque contingente e condizionale. Ma l'esistenza di un contingente è il prodotto di una suprema intelligenza: il mondo è in conseguenza l'opera di Dio.

Ma sviluppiamo più distintamente e più particolarmente la prova che si deduce dall'ordine dell'universo per l'esistenza dell'essere supremo.

L'universo visibile ci presenta una materia agitata, modificata dal moto; per supporre che l'universo sia esistente indipendentemente da Dio, e che perciò l'esistenza dell'universo non provi quella di Dio, fa d'uopo necessaria-

(1) *Psalm. XVIII. ad Rom. c.* 1. *v.* 20.

mente ammettere l'aseità ed eternità della materia, non meno che l'eternità del moto. Ora, questa supposizione racchiude in sè molte assurdità; non può dunque ammettersi, e siamo nella necessità di ricorrere ad un principio intelligente, per far derivare l'esistenza dell'universo visibile. Proviamo la minore del recato sillogismo.

Supponendo la materia improdotta ed il moto eterno, fa d'uopo supporre che ciascun atomo della materia è improdotto ed eternamente in moto. Ora, la nozione di un atomo improdotto ed eternamente in moto involve contraddizione. L'atomo non può esistere senza una località determinata: una località determinata qual siasi, è dunque essenziale all'esistenza dell'atomo, e ciò qualunque ipotesi si adotti sul luogo e sullo spazio; ora una località determinata, nella supposizione dell'aseità dell'atomo, deve essere posta dalla natura stessa dell'atomo, e non già da una causa estrinseca, poichè si suppone l'atomo esistente per sè stesso, e non determinato da alcuna causa esterna ad esistere, e ad esistere in questo modo piuttosto che in un altro. Ma se una località determinata conviene assolutamente, ossia per sè stessa, all'atomo, esso non può perderla; in conseguenza deve essere immobile assolutamente, cioè in un perfetto riposo. La nozione dell'atomo improdotto ed eternamente in moto involve dunque contraddizione. Questa contraddizione deriva, poichè la nozione dell'aseità dell'atomo è identica colla nozione dell'atomo essenzialmente in quiete; e la nozione dell'atomo eternamente in moto è identica colla nozione dell'atomo essenzialmente in moto; la nozione dunque dell'atomo improdotto ed eternamente in moto è la nozione dell'atomo essenzialmente in quiete ed essenzialmente in moto; e questa nozione è una nozione, la quale è evidentemente contraddittoria ne' termini. Concludiamo: *È impossibile che gli atomi della materia sieno improdotti ed eternamente in moto.*

Da ciò segue evidentemente, *che nè la materia nè il*

moto possono essere sin dall' eternità. Se la materia è improdotta, ciascun atomo, come abbiamo dimostrato, è essenzialmente in quiete; il moto dunque, in questa ipotesi, ripugna essenzialmente alla materia, e perciò se la materia è eterna, niuna causa esterna può produrre in essa il moto; ma il moto esiste nella materia: la materia non è dunque eterna ed improdotta.

Se la materia non è eterna, il moto non può essere eterno; poichè il moto è un modo di essere della materia, e non può perciò aver esistenza senza la materia.

Molti illustri filosofi hanno in altro modo provato dall'esistenza del moto attuale nella materia l'esistenza di un primo motore essenzialmente intelligente, immutabile ed infinito. Essi hanno cercato di provare, *che il moto non è essenziale alla materia, e che in conseguenza dipende da una causa esterna alla materia stessa.* Essendo sempre utile lo stabilire in diversi modi le verità importanti a conoscersi, riferirò perciò questo argomento, e lo riferirò colle parole dell'illustre Bonnet: « Io ho la più grande certezza che il moto non è essenziale alla materia. Le prove di questa verità mi sembrano dimostrative. Se il moto fosse essenziale alla materia, il riposo sarebbe contraddittorio all'essenza della materia: tutti i corpi sarebbero dunque essenzialmente in moto, ed io pertanto ne vedo un gran numero che sono in riposo. Io non dirò che questo riposo potrebbe non essere che apparente, e che i miei sensi potebbero ingannarmi: perchè io non sono assicurato dell'esistenza del moto che per la testimonianza de' miei sensi: se dunque i miei sensi possono ingannarmi sul riposo, essi possono eziando ingannarmi sul moto: io non potrei dunque nulla affermare o negare del riposo, nè del moto; e quanto un tal pirronismo sarebbe esso assurdo!

« Allorchè io parlo qui del moto de' corpi, è molto evidente che non intendo parlare se non del moto *proprio.* Egli salta agli occhi, che tutti i corpi, i quali com-

pongono il nostro globo, sono con esso trasportati da un moto *comune*, ma non è meno evidente, che nel mentre il nostro globo si move d'oriente in occidente, una folla di corpi particolari si movono con un moto *proprio* da occidente in oriente, dal nord al mezzogiono, ec. Si tratta dunque unicamente di questo moto proprio, quando si tratta la quistione metafisica dell'*origine* del moto, e che s'intraprende di dimostrare, non esser esso *essenziale* alla materia.

« Così sarebbe una grande assurdità il sostenere, che il moto è essenziale alla materia precisamente perchè tutti i grandi corpi dell'universo circolano gli uni intorno gli altri, e che per conseguenza non vi è alcun corpo in riposo assoluto.

« Non sarebbe minore assurdità l'intraprendere di appoggiare una tale opinione, per la considerazione delle attrazioni che si esercitano fra tutte le particelle della materia. Chi non vede che bisognerebbe sempre assegnar la ragione del moto proprio di ciascuno di questi gran corpi, e del moto proprio di ciascun corpo particolare, della direzione e della velocità di questi moti. E perchè questa ragione non si troverebbe giammai nella materia stessa, indifferente di sua natura ad ogni sorte di direzione e ad un grado di velocità qual siasi, sarebbe indispensabile di cercarla in una causa straniera alla materia.

« Un ragionamento molto semplice e molto decisivo si unisce qui alla testimonianza de' miei sensi, per convincermi che il moto non può essere essenziale alla materia. Ogni moto ha necessariamente una certa direzione ed un certo grado di velocità: il moto in generale non ha esistenza, come non ha esistenza un corpo in generale. Se è essenziale alla materia di essere in moto, non le è sicuramente di avere il tale o il tal moto ad esclusione di qualunque altro. È perfettamente evidente che la materia è suscettibile di una infinità di moti diversi. Ella può esser mossa in ogni senso, e con un grado di velocità qual siasi.

L'essenza della materia non racchiude dunque la ragione della direzione e della velocità del suo moto attuale; poichè se questo moto avesse la sua ragione nell'essenza della materia, vi sarebbe contraddizione, a poter esser mossa secondo un'altra direzione e con un altro grado di velocità. Ma questa direzione e questa velocità sono effetti, che debbono avere una causa. Ora, se questa direzione e questa velocità non hanno la loro ragione nella materia stessa, bisogna necessariamente che questa ragione sia esistente fuori della materia.

« Io ho sviluppato il mio ragionamento; io posso molto restringerlo. Se il moto fosse essenziale alla materia, le sarebbe necessariamente essenziale un certo moto; esso sarebbe un moto che avrebbe una certa direzione ed una certa velocità; poichè è impossibile che sia esistente un moto in sè stesso indeterminato, o come io l'ho detto, che sia esistente un moto in generale. La materia non avrebbe dunque potuto moversi che di una sola maniera; essa si sarebbe sempre mossa di questa maniera, e questo moto le sarebbe stato così essenziale come l'impenetrabilità. La forza di questo ragionamento deriva da un principio metafisico che io non posso contrastare. Ciò è, che quello che appartiene all'essenza di un soggetto deve appartenergli sempre nell'istesso senso o nella stessa maniera: perchè come l'essenza di un soggetto è ciò che lo costituisce o che lo fa essere ciò che esso è, è chiaro che se l'essenza cambiasse, il soggetto sarebbe distrutto.

« Poichè dunque il moto non può appartenere essenzialmente alla materia, bisogna che vi sia fuor della materia una causa del moto che in essa si osserva. Io aggiungo che questa causa deve possedere per sè stessa il principio del moto; altrimenti bisognerebbe che io ammettessi una progressione di cause all'infinito; ciò che sarebbe un assurdo. Avvi di più: nell'assurda supposizione di questa progressione all'infinito, non sarebbe propriamente una serie infinita di *cause* che ammetterei, ma sarebbe una

serie infinita di *effetti*; poichè il moto che si comunicherebbe da un corpo ad un altro corpo nella catena infinita non sarebbe mai altro se non un effetto, e questo effetto sarebbe senza causa (1). »

Il ragionamento che ho recato è esatto. Io ho riguardato, nelle antecedenti lezioni, le prime sostanze da cui sono composti i corpi, in uno stato perenne di azione e di passione, poichè le ho riguardate come forze. Ora, da queste azioni e passioni delle prime monadi derivando il fenomeno del moto, ne segue che il moto, secondo la mia dottrina, deve esser perenne nella materia, e tale ce lo mostra l'esperienza. Ma da ciò non avviene che il moto sia essenziale alla materia. Sebbene sia necessario che un corpo sia in un certo stato di moto, non è necessario, che un corpo abbia il tale e tal moto. Prendiamo a considerare una palla di bigliardo; noi non possiamo farla esistere priva di qualunque moto, ma possiamo farla esistere in una gran varietà di moti diversi tanto per la direzione, che per la velocità. Abbandonata a sè stessa essa cade, o si move perpendicolarmente all'orizzonte: posta su di un bigliardo, il moto perpendicolare dall' alto in basso si distrugge. Noi possiamo spingerla eziandio da basso in alto: possiamo moverla orizzontalmente per infinite diverse direzioni: possiamo moverla obliquamente per infinite diverse direzioni tanto dall'alto in basso, che dal basso in alto. In ciascuna direzione la velocità può variare indefinitamente. Non vi è dunque alcun moto particolare, che sia essenziale a questa palla. La terra si move intorno al sole; ma la sua velocità non è sempre la stessa, e perciò il grado di velocità con cui si move in una elissi non le è essenziale; ora, il corpo, il quale si move in una curva, cambia direzione in ciascun istante; non vi è dunque alcuna direzione che gli sia essenziale. Il moto perciò della terra non è essenziale a questo globo. Per l'esistenza

(1) *Recherches sur le Cristianisme, chap.* 11.

dell' ordine dell' universo è necessario ammettere che l'autore supremo della natura ha creato tutte le sostanze in uno stato determinato, che non è ad esse essenziale; e che per tal ragione ha dovuto essere determinato dal creatore. Senza di ciò si avrà sempre una serie di effetti senza alcuna causa.

Malgrado l'evidenza degli antecedenti ragionamenti, gli atei credono possibile che l' universo sia prodotto dal concorso degli atomi agitati da un moto a' medesimi essenziale, senza alcun intervento di una causa intelligente. Il moto, essi dicono, è lo stato naturale dell' atomo: esso non induce alcun cambiamento nella sua natura; esso non produce che situazioni diverse, e cambiamenti di relazioni puramente esteriori che non toccano la natura degli atomi. Questi atomi dunque rimanendo immutabili, possono, combinandosi diversamente, produrre i cambiamenti fenomenici che vediamo nell'universo. L'abate Genovesi ha esposto questa obbiezione degli atei nel modo seguente: « At ita illi (gli atei) excipiunt, ut fateantur « quidem, quod æternum est, in eo quod ab æterno est, « insitumque habet, pugnare aliud esse quam quod est: « sed nihil vetare ajunt, ut quod æternum sit, cum aliis « item æternis ingenitisque mistum copulatumque, aliud, « quam est efficiat. Neque vero hanc ob rem quod in- « situm ei est variari mutarique debere videatur. Quo « modo linea necessario ac perpetuo linea est, nec qui- « dem aliud præterea, id est nec lata, nec profunda: lineis « tamen latæ primum figuræ, mox ex latis profundæ « generantur; quod cum accidit, nec lineæ id esse de- « sinunt, quod sunt nec superficies. Nec aliud in nume- « ris: nam 2, 3, 4, 5, 6, necessario hoc sunt, quod esse « figurareque positum est: at copulati, junctique alii aliis « aliud a se efficiunt longæ diversæ et naturæ et potesta- « tis; nec tamen quum sit aut duo esse duo desinunt, aut « tria tria, ac cætera itidem. Atomos ajunt æternas si « sinamus esse; necessario erunt æternæ necessarioque

« ac perpetuo quod sunt, simplices individuæ, æternaq
« efficientia præditæ, eademque semper. Eæ tamen aliæ aliis
« adjunctæ primum elementa majora progignere possunt,
« deinde reliqua corpore. Quod efficientes et æternæ esse
« perseverant, et id quod fuere semper. Nihil, quod in-
« situm, æternumque in illis est, mutatur; eaque quae
« nobis variatio mutatioque videtur; item ut in lineis,
« numerisque extrinseca est, atque ab earum natura
« aliena (1). »

I miei argomenti rimangono in tutta la loro forza, e la recata cavillazione non giunge a smoverli. Gli atomi, io ho detto, non possono aver esistenza senza una località determinata. Questa proposizione è incontrastabile: è assolutamente necessario che l'atomo A o stia in contatto coll'atomo B, o ne sia separato per una distanza determinata. Ora, l'atomo o ha una certa località per la sua natura, o non l'ha per la sua natura; nel primo caso esso non può perderla, ed è perciò necessariamente immobile: nel secondo caso non può esistere per sè stesso. La certezza di questo ragionamento è apodittica. La nozione dunque dell'atomo esistente per sè stesso ed essenzialmente in moto è una nozione contraddittoria.

Il moto è un modo di essere dell'atomo: un moto si distingue da un altro moto per la diversa celerità e la diversa direzione: gli atomi cambiano la direzione e la velocità ne' loro moti; essi sono dunque successivamente agitati da moti diversi: ciò vale quanto dire, che ha luogo in essi una successione di moti diversi: ciò è lo stesso che dire, che essi sono mutabili. Gli atomi dunque agitati dal moto, che l'esperienza ci mostra in essi, non possono essere immutabili, come si suppone nella recata cavillazione.

Se il moto è essenziale agli atomi, è loro essenziale un certo modo determinato; ma un moto determinato im-

(1) *Metaf. lat. tom. V, dissertatio III*, § 38.

porta una determinata direzione ed una determinata celerità; gli atomi dunque in questa supposizione, debbono costantemente serbare ne' loro moti la stessa direzione e la stessa velocità. Ciò è contrario all'esperienza. I moti dunque da cui sono agitati gli atomi non sono ad essi essenziali.

Finalmente, nelle stesse relazioni estrinseche e soggettive, non può esservi alcun cambiamento senza che ve ne sia ne' termini positivi della relazione; sebbene fra la relazione di uguaglianza fra due corpi sia una relazione logica, io non ritroverò mai la relazione di disuguaglianza fra di essi, se tutti e due questi corpi, o uno di essi almeno non soffra un cambiamento. Lo stesso dicasi della relazione di distanza: la distanza fra A e B sia di dieci palmi, io la troverò sempre tale, finchè niun cambiamento avviene nè in A, nè in B. I termini della relazione sono reali, ed il fondamento della relazione è reale, sebbene la relazione sia semplicemente soggettiva. La relazione è un effetto, il quale dipende dalla natura de' termini e dall' azione sintetica dello spirito: finchè le cause sono l' istesse, l'effetto deve ancora esser l' istesso. Senofonte stesso, il quale disse che i cambiamenti che osserviamo nella natura sono illusioni de'sensi, non potè negare, che queste illusioni suppongono cambiamenti nello spirito. Le relazioni ed i fenomeni tutti in generale, suppongono gli oggetti ed il soggetto; niun cambiamento, in conseguenza, è possibile, senza che sieno realmente cambiati o il soggetto, o gli oggetti. Se un solo corpo esistesse nel mondo, e presentasse sempre all' occhio che lo percepisce, la stessa superficie, questo corpo si giudicherebbe in riposo; ma se successivamente presentasse diverse facce, si giudicherebbe che questo corpo, oppure lo spettatore si move: tale è il caso del fenomeno del moto comune della sfera mondana. Supponiamo che il corpo di cui parliamo si mova; esso cambia i suoi rapporti coll' occhio dello spettatore; ora, questo cambiamento di rapporti ne sup-

pone uno nello stato interno di uno dei termini del rapporto: senza di ciò questo cambiamento di rapporti sarebbe un effetto senza causa. Il supporre dunque, che gli atomi, restando immutabili nella loro natura, possono presentarci e produrre combinazioni diverse, è una contraddizione evidente.

Con sorpresa e con pena insieme ho veduto che l'abate Genovesi, da cui ho trascritto la recata obbiezione dell'ateismo, sembra dalla stessa alquanto imbarazzato, e che vi oppone due risposte le quali sono, secondo me, di niun valore. Intanto conviene rendere giustizia all'uomo illustre citato recan lo il seguente luogo: « Ci oppongono ancora gli atomisti che l'essere eterno ed indipendente non è che l'infinita moltitudine de' *corpicelli primi* ed indivisibili, detti perciò da' Greci *atomi*, e da Lucrezio *primi semi d'ogni cosa.* Questi atomi sussistendo da per sè ab-eterno, sono, dicono, la sostanza prima, donde per un fatale accozzamento sono venute e vengon fuori le cose da questo mondo tutte quante. Non ci è dottrina più assurda di questa, ancorchè molti illustri filosofi greci, per non averla considerata, vi si sieno lasciati trasportare. Sono dunque gli esseri eterni tanti, quanti quei corpicelli o monadi. E se sono eterni e di per sè, è forza, che ciascun di essi abbia così l'essenza e natura necessaria ed immutabile, siccome è la loro esistenza, non potendo in un ente eterno essere diversa la essenza dell' esistenza ed avere caratteri diversi. Ma se sono tali, essi debbono serbare eternamente il primo ed eterno loro stato. Perchè come si potrebbe capire, che un ente di necessaria esistenza sia soggetto a cambiamento di modificazioni? Che se essi furono da prima misti in un caos, secondo sentirono gli epicurei, come poi vennero a modificarsi per formar questo mondo? E se furono uniti ed ordinati e composero un tutto abeterno, come poi si scompagnano, ed unisconsi con ordinate successioni tuttodì? Questo mostra, che l'opinione de' cor-

picelli è ipotesi non solo senz'altra ragione, che l'immaginazione di coloro che l'hanno smaltita, ma contraddittoria (1). »

Per provare che l'ordine dell'universo ci svela la esistenza di Dio, fa d'uopo provare due cose: 1.° Che egli ha unite tutte le sostanze in un ordine ammirabile. Il riguardare Dio come semplice ordinatore delle molecole della materia e delle sostanze tutte finite, non può qualificarsi per *ateismo*, ma non è certamente il teismo puro. Si toglie a Dio la proprietà, che lo distingue maggiormente dall'uomo, che è la potenza di creare le sostanze; e si può con tutta ragione dire di quei filosofi antichi e moderni, che contrastano a Dio l'esser creatore, e che lo riguardano come un semplice ordinatore, che costrussé l'universo con materiali esistenti sino dall'eternità, quello dei filosofi pagani dice il grande Apostolo delle genti: *quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis.* Io ho mostrato con argomenti decisivi la creazione. Ho mostrato: 1.° che Dio è il creatore delle anime umane; 2.° che egli è il creatore della materia. Coloro, i quali negano la creazione della materia, cadono in molte assurdità: 1.° Essendo la materia improdotta, è indipendente da Dio; perciò dovendo esistere per la sua natura in un modo determinato, deve essere immutabile ed immobile; Dio non può dunque moverla, modificarla ed ordinarla. Se Dio, in conseguenza, non è il creatore della materia, egli non può esserne l'ordinatore; e perciò egli non ha potuto costruir l'universo; 2.° Se Dio non ha creato la materia, egli non ha potuto conoscerla, se non perchè la materia lo ha modificato; il che ripugna alla indipendenza ed immutabilità di Dio. Se Dio non avesse conosciuto la materia, non avrebbe potuto ordinarla o modificarla; e se egli non l'avesse creata, non avrebbe potuto conoscerla.

(1) *Cosmologia, cap. I, § VII.*

Io ho mostrato, che i primi elementi della materia sono sostanze semplici. Ho mostrato ugualmente che i cambiamenti che osserviamo nell'universo suppongono i cambiamenti degli atomi. Ora, non è meno evidente, che i cambiamenti degli atomi o delle molecole materiali suppongono i cambiamenti nello stato delle monadi, nelle quali è il fondamento di tutti i fenomeni. Le monadi sono dunque mutabili, perciò sono prodotte ; ma sono semplici , ed il semplice non può esser prodotto che per sola creazione: le monadi sono dunque create. La creazione dunque è rigorosamente dimostrata. Mi resta di fare ammirare la sapienza divina nell' ordine dell' universo, ossia di far conoscere Dio come ordinatore delle sostanze da lui create. Ma prima conviene rispondere alle obbiezioni dell' ateismo contro la potenza creatrice.

LEZIONE CXXII.

DELLA POTENZA CREATRICE.

La potenza creatrice è la potenza di produrre sostanze realmente distinte dalla sostanza creatrice. Gli atei ed i panteisti riguardano come assurda questa potenza creatrice. Esaminiamo le loro ragioni. Essi ci oppongono il principio: *Niente si fa dal niente*; principio che ha fatto illusione a tutta l'antichità pagana. Esaminiamo questo principio. Esso può essere preso in uno di questi tre significati: 1.° *Che il niente non può esser causa nè efficiente, nè materiale di qualche cosa*; 2.° *che niuna cosa può incominciare ad esistere*; 3.° *che niuna cosa può cominciare ad esistere, senza che vi sia una causa ed una ragione perchè incominci ad esistere*. Il principio preso nel primo senso è una verità incontrastabile; ma non attacca in conto alcuno il domma della creazione. Che cosa è ella la *creazione*, se non l' azione o la causalità di un

primo principio, che dona la esistenza agli esseri contenuti idealmente nella sua Intelligenza? Nella creazione dunque il nulla non influisce come causa efficiente nella produzione degli esseri, poichè questa produzione si attribuisce ad una causa infinita.

Che in nulla non influisca nella creazione come cagione materiale è anche evidente per poco che si rifletta, che il nulla non è il soggetto su cui opera o che è modificato dalla prima causa nella produzione delle sostanze mondane. Sarebbe questa una immaginazione ridicola della creazione. *Creare* è produrre l' essere, e non già convertire il nulla nell' essere a quella guisa che si converte l' acqua nel ghiaccio, il latte nel cacio. Ascoltiamo il celebre Clarke, il quale sviluppa siffatta nozione: « Qual contraddizione (egli dice) vi è mai a dire, che una cosa la quale per lo innanzi non era, ha cominciato ad esser dipoi? Vi ha gran differenza fra un tal parlare ed il seguente: *alcuna cosa nel tempo stesso è, e non è*. Questo ultimo è una contraddizione diretta e formale: ma nel primo non vi ha contraddizione nè diretta, nè indiretta. È vero, che essendo noi accostumati a non vedere se non cose, che vengono al mondo per via di generazione, ed altre che mancano per via di corruzione, e veduta non avendo mai creazione, siamo soggetti a farci della creazione un' idea simile in tutto a quella della formazione. C' immaginiamo pertanto, che siccome ogni formazione suppone una materia preesistente, così fa d' uopo supporre, ancorchè non ve n' abbia nella creazione, un non so qual nulla preesistente da cui come da una materia reale sieno state le cose create. Io convengo, che realmente questa nozione ha un grande aspetto di contraddizione: ma chi non vede altro non esser questa, se non una miserabile confusione d' idee? Accade in tal caso ciò che accade a' fanciulli, i quali s' immaginano che le tenebre sieno un essere reale, cui la luce sul mattino discaccia, o che in luce le trasforma. Per avere una giusta idea

della creazione non conviene figurarsela come la formazione di una cosa che è tratta dal nulla considerata come cagion materiale. Creare è dar l'esistenza a cosa che prima non l'aveva, cioè fare che esista cosa, che non esisteva per lo innanzi. Io disfido chicchessia a mostrarmi contraddizione in questa idea (1). »

Da tutto ciò si debbe necessariamente dedurre essere molto evidente per chiunque vuol prestarvi la dovuta attenzione, e formarsi idee nette delle cose, che nella creazione il niente non influisce nè come cagione efficiente, nè come cagion materiale nella produzione degli esseri; e quindi la verità del principio: *Niente si fa dal niente*, preso nel primo senso indicato, rimane illesa ed incontrastabile.

Osservo nondimeno, che secondo la dottrina da me nelle antecedenti lezioni stabilita sul tempo, non può dirsi che vi fu un tempo, nel quale l'universo era nel nulla. Ciò non può dirsi, poichè secondo la dottrina citata, il tempo essendo cominciato col mondo ne avviene che non vi era alcun tempo prima dell'esistenza del mondo. Che cosa diciamo noi allorquando affermiamo la creazione dal nulla dell'universo, o per dir meglio la creazione di esso? Noi affermiamo che l'universo, il quale è un complesso di diverse sostanze, ha incominciato ad esistere in forza della causalità onnipotente del Creatore: *dixit et facta sunt.* Noi affermiamo, che la creazione consiste a dar l'esistenza alle sostanze che non esistono nell'eternità, o che non sono eterne. Noi affermiamo, che la creazione consiste a fare che le sostanze finite comincino ad esistere. Noi affermiamo, che la creazione consiste a far esistere il tempo. Tutte queste diverse espressioni si debbono sostituire all'espressioni analoghe usate da Clarke; poichè questo filosofo ammette una durata successiva infinita, durata che è un impossibile; come può rivelarsi da

(1) Démonstration de l'existence de Dieu, *tom.* 1, *cap. XI.*

quanto ho detto sul tempo, e da ciò che dirò nel seguito sull'eternità. Concludiamo intanto: *È evidente che nella nozione della creazione, che dà il teismo, il niente non influisce nella produzione degli esseri, nè come causa efficiente, nè come causa materiale.*

Se col principio: *Niente si fa dal niente*, s'intende *che ciò che non è non può essere*, cioè *che niente può incominciare ad esistere;* in questo senso il principio enunciato attacca la creazione delle sostanze ugualmente che quella delle modificazioni. Bisognerebbe, per adottarlo in questo senso, sostenere che nulla accade, che tutto è; bisognerebbe, in conseguenza, negare l'esistenza de' cambiamenti tanto in noi che fuor di noi: il che sarebbe un rovesciare la base di qualunque filosofia, la quale è la testimonianza della nostra coscienza.

La proposizione: *Nulla può cominciare ad esistere*, intesa generalmente, è falsa per tutti i filosofi, che ammettono cambiamenti nel *me* e nella natura, e perciò eziandio per gli atei; poichè gli atomisti ammettono, che sebbene gli atomi sieno eterni, nondimeno le combinazioni particolari degli atomi incominciano nel tempo. L'autore ateo del sistema della natura insegna: « Che il moto fa nascere, conserva qualche tempo e distrugge successivamente le parti dell'universo.... Che la natura per le sue combinazioni produce soli, che vanno a collocarsi ai centri di altrettanti sistemi; produce pianeti.... Che il moto continuo inerente alla materia è ciò che altera e distrugge tutti gli esseri (1). »

Questi soli dunque, io ripiglio, questi pianeti e questi esseri, che la natura produce secondo l'ateo, hanno avuto un incominciamento di esistenza; il principio dunque, il quale pone: *Che niuna cosa può incominciare ad essere*, è falso secondo gli stessi pensamenti degli atei. Da un'altra parte la cosa è evidente da sè. Non abbiamo noi la

(1) *Système de la nature, I p, c.* 3

coscienza de' cambiamenti che avvengono in noi? E che cosa è mai un cambiamento in noi, se non una modificazione la quale incomincia nel nostro spirito? La generazione, la conservazione e la morte di ciascun animale e di ciascun vegetabile non ci mostrano forse combinazioni degli atomi, le quali incominciano fuor di noi? Replicheranno gli avversarii, che gli elementi delle materia, dalla combinazione de' quali si pretendon formati questi soli e questi pianeti, erano esistenti ed eterni, e non hanno avuto alcun incominciamento di esistenza. Ma essendo vero, io rispondo, che i soli in quanto soli, i pianeti in quanto pianeti hanno avuto un incominciamento, la proposizione universalmente enunciata, *niuna cosa può incominciare ad essere*, è falsa eziandio secondo gli atei; ed essi sono costretti a modificarla così: *Niun elemento primitivo della materia ed in generale niuna sostanza può incominciare ad essere.* Ora, la proposizione in questi termini concepita contiene appunto ciò che è in quistione, che gli avversari debbono provare, e che non provano in alcun modo. Dire che la creazione della materia è impossibile, è lo stesso che dire: gli elementi primitivi della materia, le prime sostanze dell'universo non possono incominciare ad esistere. Quando, in conseguenza, gli atei dicono: La creazione della materia è impossibile, perchè gli elementi primitivi della medesima e le sostanze in generale non possono incominciare ad esistere, dicono in rigore: gli elementi primitivi della materia, e le sostanze non possono incominciare ad esistere, perchè non possono incominciare ad esistere; e così gli atei commettono una turpissima petizion di principio.

Se si obbietta, che la potenza creatrice delle sostanze è un'assurdità, perchè la creazione non può essere che un'azione, ed ogni azione suppone un soggetto; poichè agire ed agire sul niente è una contraddizione, si commette in questa obbiezione eziandio una petizione di principio; poichè si suppone, che non possa esservi azione, la

quale sia produttiva di un soggetto, cioè di una sostanza. L'azione creatrice è un atto dell'essere creatore, e questo atto non suppone un soggetto su cui cada; ma un soggetto; perchè non si può volere, senza voler qualche cosa. « Quando si dice, che Dio ha cavato la materia dal nulla, ciò non significa che il nulla è il principio della materia, ma che Dio solo ne è l'autore. Un artefice onnipotente non ha bisogno di materiali; è una cosa ridicola comparare la sua azione e la sua potenza a quella degli esseri limitati che egli ha fatti. Lo spirito dell'uomo crea in sè stesso pensieri, desiderii, modificazioni che non vi erano: la volontà di Dio crea sostanze ed esseri che non avevano esistenza (1). »

Concludiamo. Il principio: *niente si fa dal niente*, inteso nel senso *che niuna cosa può incominciare ad essere, è falso.* Inteso nel senso *che niuna sostanza può cominciare ad essere, è gratuito, e non si può opporre al domma della creazione che con una petizion di principio.*

Finalmente se pel principio: *niente si fa dal niente*, s'intende *che niuna cosa può cominciare ad essere, senza che vi sia una causa ed una ragione perchè incominci ad essere*, il principio così inteso non è contrario alla creazione, poichè i filosofi i quali ammettono la creazione, riconoscono un essere assoluto ed infinito, nella cui sapienza e volontà trovano la ragion sufficiente dell'esistenza dell'universo.

L'autore dell'esame del fatalismo, dopo aver dimostrato che il principio: *Niente si fa dal niente*, inteso in ciascuno de' tre significati de' quali ho parlato, non ha alcuna forza contro la creazione, soggiunge:

« Nè questo principio ha forza maggiore allorchè voglia prendersi nel senso di Brendenburg. Secondo questo filosofo, niente si fa dal niente, perchè il niente e l'essere essendo infinitamente distanti l'uno dall'altro, non

(1) *Bergier*, Examen du matérialisme, 1. *part.*, *chap. II.*

vi è potenza che possa riunirli, ciò che dovrebbe aver luogo nella creazione. Brendenburg riguarda dunque il niente come un termine da cui la sostanza creatrice dovrebbe far partire la sostanza, per farle attraversare uno spazio infinito, ed innalzarla fino all'essere, immagine frivola e ridicola della creazione. Per sentirne la falsità, basta fare attenzione che non vi è distanza che fra due termini, e che il niente non può essere riguardato come termine alcuno. Sembra però che Brendenburg abbia diffidato del senso che dava a questo assioma; poichè aggiunge, che niente si fa dal niente a motivo che il niente e l'essere sono infinitamente lontani, e prova questa distanza dicendo che l'uno è la negazione dell'altro. È vero che non si possa unire l'essere al niente, ma è falso che la creazione li unisca. L'idea della creazione ne racchiude due altre, quella del principio e della esistenza: ora principio ed esistenza non sono lo stesso che essere e niente; poichè altrimenti nessuna cosa potrebbe aver principio. Questo assioma, che i fatalisti oppongono con tanta fiducia, attacca dunque egualmente la produzione delle modificazioni e quella delle sostanze.

« L'ignoranza degli antichi filosofi prova, che è difficile agli uomini sollevarsi al di sopra de' sensi: inoltre questi filosofi hanno più studiato il mondo da fisici che cercano le cause de' fenomeni, che da metafisici, i quali vogliono risalire a' principi delle cose ed alla causa prima (1) ».

(1) *Esame del fatalismo il quale suppone una sola sostanza nel mondo*, 1 p. c. 4.

LEZIONE CXXIII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA: ERRORI DI COUSIN E DI DAMIRON SULLA CREAZIONE.

La materia, di cui ci occupiamo è molto importante. Il non riguardar Dio come creatore delle sostanze finite è una dottrina ingiuriosa alla infinità di Dio. Intanto (chi il crederebbe?) La nuova scuola filosofica sorta in Francia rigetta audacemente la creazione delle sostanze, ammette il domma panteistico dell'unità della sostanza, e confonde Dio colla natura. Ciò mi obbliga a trattenermi alquanto, per istabilire la creazione, sempre più per distruggere il panteismo, e per porre fuori de' colpi del sofisma il domma consolante del puro teismo.

Cousin scrive: « Creare è una cosa ben poco difficile a concepire, perchè una cosa che noi facciamo in tutti i momenti; in fatti noi creiamo tutte le volte che facciamo un atto libero. Io voglio, io prendo una risoluzione, poi un' altra ancora; io la modifico, la sospendo, la seguo; che cosa è mai quello che io fo? Io produco un effetto, che non ha rapporto ad alcun di voi, che ha rapporto a me come causa, e come causa unica; di maniera che relativamente all'esistenza di questo effetto io nulla cerco al di sopra, ed al di là di me stesso. Ecco che cosa è creare. Noi creiamo un atto libero; noi lo creiamo, io dico, perchè nol rapportiamo ad alcun principio superiore; noi lo imputiamo a noi, ed esclusivamente a noi. Esso non era, esso comincia ad essere per la virtù del principio della propria causalità che noi possediamo. Così creare è creare; ma con che? Forse col nulla? No senza dubbio; tutto al contrario, col fondo stesso della nostra esistenza, cioè con tutta la nostra forza creatrice, con tutta la nostra libertà, con tutta la nostra

attività volontaria, colla nostra personalità. L'uomo non trae dal nulla l'azione, che egli non ha ancora fatta e che sta per fare: egli la trae dalla potenza che ha di farla, la trae da sè stesso. Ecco il tipo di una creazione. La creazione divina è della stessa natura. Dio, se egli è una causa, può creare, e se è una causa assoluta non può non creare: creando l'universo egli non lo estrae dal niente, lo cava da sè stesso e da quella potenza di causalità e di creazione, di cui noi altri deboli uomini possediamo una parte(1). »

L'autore citato insegna che la potenza creatrice divina è della stessa natura della potenza creatrice umana; egli dunque assimila Dio all'uomo ed agli esseri finiti. Siccome, in conseguenza, l'uomo creando non fa che modificar sè stesso e modificare de' corpi, così Iddio, creando l'universo non fa che modificar sè stesso.

Le differenze che si trovano tra questa dottrina ed il teismo, sono le stesse che si trovano fra il panteismo ed il teismo. I panteisti non si servono del vocabolo di *creazione*, poichè non ammettono la produzione delle sostanze, ma solamente la produzione delle modificazioni. Cousin ammette la creazione; ma egli non lega altra idea a questo vocabolo se non quella della produzione de' modi; e gli nega la produzione delle sostanze, poichè non ammette che una sola sostanza. Inoltre i panteisti riguardano tutte le produzioni come derivanti necessariamente dalla natura divina; e Cousin è d'accordo su questo punto con questi filosofi.

Ma è poi vero, che Cousin insegna la unità della sostaza? Io apro i suoi primi frammenti filosofici, e nella prefazione leggo quanto segue: « Una causa assoluta ed una sostanza assoluta sono identiche nella essenza; ogni causa assoluta dovendo essere sostanza in quanto che è assoluta, ed ogni sostanza assoluta dovendo essere causa per poter manifestarsi. Di più, una sostanza assoluta deve

(1) *Cours de l'histoire de la philosophie, leçon* 5.

essere unica, per essere assoluta; due assoluti sono contraddittorii, e l'assoluta sostanza è una; o non è affatto. Finalmente *ogni sostanza è necessariamente assoluta come sostanza, e per conseguenza deve essere unica, perchè le sostanze relative distruggono interamente l' idea stessa di sostanza, e le sostanze finite, che suppongono al di là di esse ancora una sostanza a cui si riattaccano, si rassomigliano molto a' fenomeni. L'unità della sostanza deriva dunque dall'idea stessa della sostanza.* Cousin insegna dunque chiaramente il domma dell' unità della sostanza; ma lo prova egli ? Le sostanze finite, egli dice, dovrebbero riunirsi ad un' altra sostanza, cioè essere inerenti ad un' altra sostanza; ciò ripugna all' idea di sostanza; le cose finite non sono dunque sostanze. Questo argomento contiene una turpissima petizion di principio; poichè si suppone, che il solo infinito non può essere inerente ad un oggetto; ma che ogni finito deve esserlo: si suppone, appunto ciò che è in quistione. Una cosa può avere due relazioni reali ad un' altra, cioè o la relazione d' inerenza o la relazione di causalità. Le cose finite hanno la seconda relazione coll' infinito, non già la prima; l' idea di *effetto* non è identica con quella *di modificazione*. *Ogni modificazione è un effetto*; ma la proposizione conversa è ella vera? Si può dire: *ogni effetto è una modificazione*? Le proposizioni universali affermative, insegna la logica, che non sono formalmente convertibili. *L' assoluto è sostanza*; si può dire *La sostanza è l'assoluto*? Dalla prima proposizione non segue la seconda, poichè la prima non è convertibile formalmente; ma il panteismo si crede in diritto di rovesciare ogni logica.

Io ho dimostrato che l'osservazione psicologica è contraria ad un tal domma; avendo dimostrato, nella lezione LX, *che l' anima umana è una sostanza, e che non è una sostanza unica e numericamente la stessa in tutti gli uomini, ma che vi sono tante anime umane, che sono sostanze, quanti sono gl' individui del genere umano*.

Io ho dimostrato eziandio, che l'assoluto è immutabile; esso non può, in conseguenza, essere il soggetto di tutti i cambiamenti, che l'esperienza ci mostra tanto nel mondo morale, quanto nel mondo fisico, e perciò non può essere la sostanza de' corpi e degli spiriti. Questo argomento è decisivo contro lo spinosismo, e contro chiunque sostiene il domma dell'unità della sostanza. Bayle l'ha sviluppato mirabilmente, ed io non posso trattenermi di recare qui alcuni passi dello stesso: « Il Dio degli spinosisti è una natura attualmente mutabile, e che passa continuamente per differenti stati, i quali differiscono interiormente e realmente gli uni dagli altri. Non è dunque l'essere infinitamente perfetto, *in cui non vi è ombra di cambiamento, nè variazione alcuna.*

« Vi sono persone le quali sostengono, che per conoscere la nullità di questo argomento contro lo spinosismo basta osservare, che non avviene giammai alcun cambiamento al Dio di Spinosa intanto che egli è una sostanza, infinita, necessaria, ec. Che tutto l'universo cambi di faccia a ciascun momento, che la terra sia ridotta in polvere, che il sole sia oscurato, che il mare divenga luce, non vi sarà che un cambiamento di modi : la sostanza unica sarà sempre ugualmente una sostanza infinita, estesa, pensante, e così di tutti gli attributi sostanziali o essenziali. Ciò dicendo non allegano alcuna cosa, che non sia stata antecedentemente distrutta, ma per far vedere più chiaramente la loro illusione, bisogna che io dica qui, che essi disputano contro di me, come se io avessi sostenuto, che secondo Spinosa la divinità si annienta e si riproduce successivamente. Non è affatto questa la mia obbiezione, quando dico che egli la sottomette al cambiamento, e che la spoglia della sua immutabilità. Io intendo per cambiare non già l'*annichilazione* di una cosa, la sua distruzione totale o il suo annientamento; ma il suo passaggio da uno stato ad un altro stato, il soggetto degli accidenti i quali esso cessa di avere, e di

quelli che esso comincia ad acquistare rimanendo lo stesso. I dotti ed il popolo, la mitologia e la filosofia, i poeti ed i fisici sono stati sempre di accordo su questa idea e su questa locuzione.

« Ma per imbarazzare gli spinosisti fa duopo pregarli di definire che cosa è il cambiamento. Bisognerà che essi lo difiniscano di tal maniera che o non sarà distinto dalla distruzione totale del soggetto, oppure converrà alla sostanza unica, che essi chiamano Dio: se lo definiscono della prima maniera si renderanno molto ridicoli, e se lo difiniscono della seconda mi daranno per vinta la mia causa.

« Io aggiungo che la ragione che essi impiegano per eludere le mie obbiezioni prova troppo; perchè se fosse buona bisognerebbe che insegnassero, che non si è fatto nè si farà mai alcun cambiamento nell' universo, e che ogni cambiamento è impossibile dal più grande sino al più piccolo. Proviamo questa conseguenza: la ragione per la quale dicono che Dio è immutabile si è perchè in qualità di sostanza e di estensione non gli accade mai o non può accadergli alcun cambiamento. Egli è sostanza estesa tanto sotto la forma di fuoco, che sotto la forma del legno, che si converte in fuoco, e così del resto. Io proverò loro con questa ragione, che i modi stessi sono immutabili. L'uomo è, secondo loro, una modificazione di Dio, essi confessano che l' uomo è soggetto al cambiamento: poichè, per esempio, ora egli è gaio, ora è mesto', ora vuole una cosa, ora non la vuole. Ciò, dirò io loro, non è cambiare; perchè egli non è meno uomo sotto la tristezza che sotto la gioia; gli attributi essenziali dell' uomo restano immutabilmente in lui, sia che egli voglia vendere la sua cosa, o che voglia conservarla .... Io ho detto quanto basta per mostrare le illusioni di coloro i quali pretendono di non aver io ben provato che questo sistema sottomette Dio al cambiamento. Non si saprebbe eludere la mia prova, senza stabilire che i

modi stessi sono immutabili; e che non avviene mai alcun cambiamento ne' pensieri dell' uomo, nè nelle disposizioni del corpo; ciò che è dell'ultima assurdità, e contrario a' dommi in cui gli spinosisti non hanno potuto non convenire; perchè non ardiscono negare, le modificazioni della sostanza infinita non sieno soggette alla generazione ed alla corruzione.

« Domandiamo loro per un momento il *dato non concesso* de' logici, cioè che ci accordino che Socrate è una sostanza. Ciò supposto, bisognerà che dicano essere ciascun pensiero particolare di Socrate una modificazione della sostanza. Ma non è forse vero, che Socrate passando dall' affermazione alla negazione cambia di pensiero e che ciò è un cambiamento interiore, reale e propriamente detto? Intanto Socrate resta sempre una sostanza ed un individuo della specie umana, sia che egli affermi, sia che neghi, sia che voglia, sia che rigetti questo e quello. Non si può dunque conchiudere che egli sia immutabile da ciò, che essendo uomo non cambia di essere uomo: e basta per potersi dire, che egli sia mutabile, e che cambia attualmente, che le sue modificazioni non sieno sempre le stesse. Rendiamo agli spinosisti ciò che essi ci avevano imprestato, ed accordiamo loro, dalla nostra parte per *dato e non concesso,* non esser Socrate che una modificazione della sostanza divina: accordiamo, io dicò, che la sua relazione a questa sostanza è come nell' opinione ordinaria la relazione de' pensieri di Socrate alla sostanza di Socrate. Poichè dunque il cambiamento di questi pensieri è una ragione valevole, per sostenere che Socrate non è un essere immutabile, ma piuttosto un essere incostante, ed una sostanza mobile e molto variabile, fa d' uopo conchiudere, che la sostanza di Dio soffre un cangiamento ed una variazione propriamente detta tutte le volte che Socrate, il quale è una delle sue modificazioni, cambia di stato.

« È dunque una tesi di una verità evidente, che un

essere per passare attualmente e realmente da uno stato ad un altro, basta che cambi a riguardo delle sue modificazioni: e se si domandasse di più, che egli perdesse i suoi attributi essenziali, si confonderebbe grossolanamente *l'annichilazione*, o la distruzione totale coll'alterazione o col cambiamento (1). »

Questo ragionamento di Bayle è esatto. Io ho provato inoltre che gli atomi non possono farci apparire i cambiamenti che vediamo nell'universo materiale, senza che accada cambiamento nel loro stato interiore. Io ho provato invincibilmente, che le diverse combinazioni degli atomi sono in contraddizione colla loro pretesa *aseità*. Ora, tutti questi miei ragionamenti possono eziandio applicarsi a dimostrare l'assurdità del panteismo, o del domma dell'unità della sostanza, come è facile ad intendersi da chicchessia; poichè non può evitarsi di ammettere, che il tutto è mutabile, se tutte le parti prese separatamente sono mutabili, e che il moto nelle parti è impossibile se il tutto si riguarda come immutabile ed immobile.

Cousin ci dà dunque una falsa nozione della creazione divina, allorchè egli l'assimila perfettamente all'azione dello spirito umano, che modifica sè stesso ed i corpi.

L'uomo, dice Cousin, trae il suo volere non dal niente, ma da sè stesso: ma che cosa mai si vuol dire con ciò? Il volere, che l'anima produce, esiste forse nell'anima prima di esser prodotto? In questo caso non vi è prodotto: esiste forse in una parte dell'anima, da dove l'anima stessa lo trae per riporlo in un'altra parte di sè stessa? Crear la materia, o una sostanza qualsiasi non è prenderla o estrarla da qualche cosa; si è il farla incominciare ad essere. Quando noi produciamo un pensiero o un moto, noi non li prendiamo in qualche parte,

(1) Bayle, dict. hist. crit. art. Spinosa. Remarque *N. n.* 11. e CC.

li facciamo essere. L'essenza del potere attivo si è di fare incominciare ad esistere qualche cosa.

La dottrina dunque di Cousin sulla creazione è contraria alla natura ed alla potenza divina: essa è propria del panteismo; ma il panteismo è un sistema contraddittorio, come ho invincibilmente dimostrato; la dottrina cusiniana in conseguenza sulla creazione è falsa.

La dottrina di Damirou, alunno della stessa scuola, sulla crezione, non è men falsa ed assurda. Egli scrive: » Vi sono due specie di cose create, i corpi e gli spiriti, il mondo e l' umanità, la materia e l' intelligenza; come si opera e si spiega questa doppia creazione? Di tre maniere differenti, secondo i tre differenti sistemi, di cui questo problema è stato il soggetto. Per coloro che non vedono il morale, come un effetto del fisico, che non conoscono se non che il fisico, e che vi rapportano il morale, Dio o l' essere necessario è essenzialmente materiale; creando egli non fa che mettere in giuoco gli elementi di cui è composto, e combinarli fra di essi in modo da formarne tutti i corpi dell' universo. Così l' intendono i materialisti.

« Coloro al contrario che sono spiritualisti sino a negar la molecola, concepiscono Dio come una forza unica, universale, che creando la materia non ha creato che forze e principii attivi, diversi fra di essi in gradi, ma non in natura.

« I filosofi che pensano così rendono senza dubbio una buona ragione della creazione degli esseri morali: essi li mostrano come agenti emanati da una causa sostanziale che essa stessa è l' essere morale e lo spirito puro per eccellenza. Ma non è loro egualmente facile di rapportare allo stesso principio la produzione delle cose fisiche; perchè per tale oggetto bisogna supporre, che la molecola non è che una forza? Ecco ciò che non è facile di rischiarare e dimostrare.

Con questa ipotesi una gran difficoltà ci è tolta, cioè

quella di sapere come la materia quale volgarmente s'intende, ha potuto derivare da un principio inmateriale. Farla venire dal niente è impossibile. Il sistema che ci occupa non trova alcun imbarazzo per rispondere a questa quistione; esso assimila fra loro il corpo e lo spirito ..... e così spiega il rapporto del creato all' increato... L' uomo ed il mondo sono della stessa origine, *e Dio, lor padre comune, non ha fatto altro, donando loro l' essere, che porre sotto forme variate la sua infinita attività.*

« Finalmente vi è un' opinione, la quale è spiritualista fintanto che si tratta dell' anima di Dio o di quella dell'uomo: cessa di esserlo tosto che si tratta dell'esistenza della materia. In fatti ella non ammette che la materia sia forza, che gli elementi, di cui si compone, sieno semplici ed attivi: essa non vi vede che molecole inerti per sè stesse, divisibili per la loro sostanza, e per conseguenza senza analogia co' principii che hanno per attributi l' unità e l' energia. Essa concepisce dunque una differenza radicale ed essenziale fra i corpi e gli spiriti, fra il mondo e la divinità: allorchè poi essa viene a spiegare la creazione, si trova condotta a dire, riguardo all'essere fisico, o che Dio l' ha fatto dal nulla, ciò che non è affatto intelligibile, o che egli l'ha cavato da sè stesso, ciò che è una contraddizione, poichè Dio è anima, e non materia, o finalmente che egli non l'ha prodotta, ma che solamente l'ha impiegata, disposta e formata. Fermiamoci su questo ultimo caso, il solo che deve esser preso in considerazione. Dio è spirituale, il mondo è materiale; l'uno ha tutti i caratteri distintivi dello spirito, attività, semplicità, pensiero, ec., l'altro tutte le qualità essenziali della materia, inerzia, divisibilità, impossibilità d'intelligenza, ec. Come in questo caso il creatore ha potuto fare la creazione? *Creare è cavare da sè, egli avrebbe dunque cavato da sè stesso una cosa interamente differente da sè stesso; egli avrebbe cavato da lui ciò che non sarebbe stato in*

lui... tutto ciò è troppo assurdo, per essere ammesso dalla ragione.

« La materia tale quale è nell'opinione che esponiamo, non è dunque nata dall'anima divina. Intanto essa è: come essa è? Per sè stessa e da tutta l'eternità (1). »

Ciò che ho rapportato non è che una serie di errori gravi. Tralasciando di parlare dell'ipotesi del puro materialismo, della cui falsità Damiron conviene, egli commette, nel cercare di spiegare il rapporto fra il creatore ed il creato, i seguenti enormissimi falli: 1.° egli non espone fedelmente la dottrina di quei filosofi, i quali riguardano gli elementi della materia come semplici ed attivi: la falsifica riguardo al modo di spiegar la creazione; 2.° egli non intende il senso, in cui deve prendersi il principio, *niente dal niente*; 3.° in conseguenza di questo errore fondamentale egli si forma una nozione assurda della creazione e della causalità; 4.° egli prende in soccorso delle sue gratuite asserzioni il principio falso spinosistico della similitudine fra l'effetto e la causa; 5.° egli sembra ammettere il domma assurdo dell'eternità della materia; 6.° egli lorda l'idea di Dio ottimo-massimo, rappresentandosi questo essere ineffabile come l'anima del mondo. Non essendo mio costume di produrre alcuna asserzione senza provarla, mi accingo a provare le imputazioni, che con mia somma pena son costretto di dare all'illustre discepolo di Cousin.

La dottrina che insegna la semplicità e l'attività dei primi principii della materia ha ne' tempi moderni per primo autore Leibnizio. Wolfio, uno de' principali sostenitori della scuola leibniziana, l'ha ampiamente sviluppata. Ma questi filosofi insegnano: 1.° che i principii della materia da loro chiamati *monadi* sono sostanze; essi in conseguenza, riguardano come assurdo il dom-

(1) Cours de philosophie, *pag.* 455 *e seguenti.*

ma dell'unità della sostanza; 2.° essi insegnano che queste monadi dal cui insieme si compone l'universo, sono create da Dio, e sono create *ex nihilo sui*, *ex nihilo subjecti;* 3.° appoggiano questa dottrina sulla stessa semplicità delle monadi; poichè un essere semplice non può esser tirato per emanazione da un altro essere semplice. Che cosa mai si distaccherebbe o si emanerebbe da lui, una sostanza o un modo? Se una sostanza, questa esisterebbe dunque prima di esser prodotta, il che è contro l'ipotesi; e poi una sostanza unita ad un'altra farebbe un composto. Sarebbe forse ciò che emanerebbe dall'essere semplice, un modo, il quale separato dal soggetto diverrebbe una sostanza? Niuno di questi filosofi ha insegnato questa assurdità; nè alcuno che fa uso della sua ragione può insegnarla.

Resterebbe a dire, che la monade primitiva modifica sè stessa, e si presenta sotto varie forme; e così di fatto dice Damiron, cercando spiegare la creazione secondo i principii della monadologia; ma gli autori di questa condannano espressamente questa spiegazione della creazione, poichè supporrebbe l'unità della sostanza; laddove essi insegnano principalmente la pluralità delle sostanze; essa supporrebbe inoltre, che l'essere assoluto sia mutabile, e rivesta varie forme; essa confonderebbe Dio col mondo, e sarebbe un vero panteismo; ma gli autori della monadologia sono molto lontani da questi errori perniciosi: essi riguardano Dio come un essere immutabile e distinto realmente dal mondo: insegnano che l'atto della creazione è immanente nell'essere creatore, e che nulla esce fuor di questo essere, il quale creando non cambia affatto il suo stato: essi condannano il panteismo, e Wolfio lo qualifica co' più neri colori. Ecco la dottrina di Wolfio enunciata colle stesse parole di lui: « *Creator mundi,* dici« tur, qui hunc mundum adspectabilem creavit, seu *ex* « *nihilo aut non præexistente* produxit. *Auctor ordinis* « *naturæ* vocatur, qui naturae ordinem constituit.

« *Producere* seu *facere aliquid* idem est ac idem « existentiam impertiri. *Ex nihilo producere* idem est ac « existentiam impertiri ei, quod ex nihilo oriri debebat. « Artifex producit opus ex materia, dum actum largitur « ei, quod actu non dum erat, verbi gratia ligno faciens « mensam ovalem. Quod si mensam facere posset, mate- « ria nulla præexistente, eandem ex nihilo faceret.

« ***Deus est creator mundi, et auctor ordinis na- « turæ.***

« ***Actus creationis consistit in perducendis ad actus ta- « libus substantiis, nullo alio præexistente in easdem in- « fluente.*** Etenim totius creationis actus quo mundus hic « adspectabilis productus et naturæ ordo constitutus con- « sistit in eo, quod Deus rerum materialium elementa « ad actum perduxerit, et quidem ***ex nihilo*** adeoque nullo « alio præexistente in actualitatem illorum influente. Enim « vero elementa rerum materialium sunt substantiæ sim- « plices, nec præter ea quidpiam substantiale in corpo- « ribus datur. Quamombrem actus creationis in eo con- « sistit, ***quod Deus substantias nullo alio præexistente, « in earumdem actualitatem influente, ad actualitatem « perduxerit.***

« Artifices, et in universum homines opus aliquod pro- « ducentes nihil substantiale ad actum perducunt, quod « antea non erat. Unde ex nihilo nihil facere possunt. Quid- « quid faciunt, ex materia quadam præexistente faciunt, « ut adeo ipsorum actus cum actu creationis nihil pror- « sus commune habeat (1). »

Io non finirei mai se tutti volessi riportare i passi di Wolfio, ove la dottrina della creazione esposta da me si trova chiaramente insegnata. Damiron ha dunque esposto malamente la dottrina della monadologia riguardo alla creazione.

Io ho parlato di sopra del vero senso, in cui deve

(1) Teol. *nat.*, 1. *part.*, c. *V.* § 762, 763, 766; *Ontol.* § 690.

prendersi il principio: *Niente si fa dal niente*; ed ho dimostrato invincibilmente, che questo principio inteso bene, secondo il senso in cui la ragione vuole che s'intenda, non combatte affatto la creazione delle sostanze; e che gli avversarii non oppongono alla creazione *ex nihilo*, che una miserabile petizion di principio. Similmente ho rilevato, contro Cousin, l'assurdità che vi è nel riguardare il creare come *cavare una cosa da un'altra*. Le mie osservazioni militano eziandio contro Damiron. Una delle feconde sorgenti di errori in filosofia è il non prestare la dovuta attenzione ed alcune proposizioni che si riguardano comunemente come verità primitive. Spesso secoli interi consacrano certe massime come verità immediatamente evidenti nell' atto che sono errori evidenti. Esiste certamente qualche cosa, che è la causa efficiente di alcuni avvenimenti. La sola testimonianza della nostra coscienza è sufficiente ad assicurarcene. I nostri voleri sono effetti, cioè cose che cominciano ad esistere, e sono eziandio modi del nostro essere. Ora, se essi sono effetti hanno bisogno di una causa che li faccia esistere. Ciò è senza contrasto; l'*io* è dunque una causa che fa esistere alcune cose; ma con ciò si pone evidentemente nel pensiero, che le cose le quali cominciano ad esistere non erano prima di esistere, e che perciò sono state prodotte *ex nihilo sui* non già *ex nihilo causæ*. Ogni produzione non può concepirsi, senza concepire la non esistenza di ciò che si produce, e l'esistenza della causa produttrice. Una produzione nella supposizione della non esistenza, tanto della cosa prodotta, quanto della causa produttrice, presenta una evidente contraddizione. Da ciò viene l'evidenza del principio: *niente si fa dal niente*. Una produzione nella supposizione dell' esistenza tanto della cosa prodotta, quanto della causa produttrice, è ancora un' altra evidente contraddizione.

Quindi quando nella creazione delle sostanze si oppone l'assioma *ex nihilo nihil fit*, si risponde bene con una di-

stinzione incontrastabile, *ex nihilo causæ nihil fit concedo* (*ex nihilo sui, sed ex existentia causæ nihil fit, nego.*) Ma la causa, si replica, deve contener l'effetto. Se con ciò s'intende che l'effetto deve esser contenuto *formalmente* nella sua causa, si pronuncia una evidente contraddizione; poichè si suppone l'effetto esistente nell'atto che deve esser prodotto; il che vale quanto dire, che si suppone esistente, e non esistente insieme.

La causa deve dunque contenere l'effetto non formalmente, ma *eminentemente*, come esattamente parla la scuola. Ciò vuol dire che la causa deve avere il potere di far esistere l'effetto, il che s'intende col dirsi che l'effetto deve esser contenuto nella virtù della causa. Il principio che la causa deve esser simile all'effetto è falso: gli avversarii non lo provano, e sono nell'impossibilità di provarlo. Alcuni di essi ammettono che il corpo agisce nell'anima e produce sensazioni, e che l'anima agisce nel corpo e produce quei moti chiamati volontari; ora, che cosa mai vi è di simile fra un moto, causa della sensazione, e la sensazione? Fra il volere, causa del moto nel corpo, ed il moto? Io non trovo nell'idea di causa altra cosa, se non il potere di produrre l'effetto. Il principio dunque della similitudine fra l'effetto e la causa è meramente precario e falso. Da queste incontrastabili verità segue, che la dottrina della semplicità e della materialità de' componenti de' corpi non influisce in nulla a renderci più o meno compressibile la creazione; e perciò l'imbarazzo in cui si trova Damiron, per ispiegare il rapporto fra il creato ed il creatore, nell'ipotesi delle molecole estese ed inattive, deriva da nozioni false, e principii assurdi.

Allorchè poi questo filosofo presenta sotto un aspetto di verisimilitudine la dottrina dell'esistenza eterna ed improdotta della materia, egli cade in nuovi errori. La materia in questo caso avrebbe una esistenza assoluta, e siccome la materia è un aggregato di sostanze o di atomi,

vi sarebbe un numero infinito di esseri assoluti. Di più l' assoluto, come si è dimostrato, è immutabile ed indipendente da qualunque essere. In questa supposizione sarebbe dunque impossibile a Dio di agire sulla materia e modificarla. Se la materia esiste per sè stessa, essa non ha per sè stessa un modo di essere determinato: e questo modo essendo alla materia essenziale, non può esserle tolto; Iddio non può, in conseguenza, agire sulla materia, e cambiare il suo modo di esistere. Se poi si vuole, che il modo di esistere della materia sia ad essa accidentale, si deve confessare che essa non è esistente per sè stessa, perchè da sè stessa non ha alcun modo determinato di esistere, e niun essere indeterminato può aver esistenza.

Finalmente in questa supposizione si dovrebbe porre che la materia modifica e cambia la natura divina, poichè Dio non può agire sulla materia senza conoscerla; e non potendo conoscerla in sè stesso come causa della materia, poichè si suppone che non l' ha fatta, non può conoscerla, se non perchè la materia agisce e modifica la divina intelligenza. È necessario di porre un rapporto fra l' essere che conosce e l' oggetto conosciuto: senza di ciò rimane l' uno isolato dall' altro, e la coscienza è impossibile. Se Dio non ha fatto la materia, egli non può conoscerla; e se non può conoscerla, non può modificarla ed ordinarla. Supporre due esseri indipendenti, Dio e la materia, che agiscono l' uno sull' altro, è supporre due esseri indipendenti e dipendenti insieme.

Il nome di *anima* dunque che Damiron dà a Dio, è indegno di questo essere ineffabile. Si dice propriamente *anima* una sostanza che ha un corpo, che regge, e da cui è affetta. Ripugna questa idea all' essere infinito, indipendente ed immutabile. Iddio, come anima del mondo è descritto da Virgilio in questi versi

« *Spiritus intus alit totamque infusa per artus:*
« *Mens agitat molem, et magno se corpore miscet* (1). »

(1) Æneidos, *lib. VI. v.* 721 *e* 722.

Io ho mostrato, nelle lezioni LXXII e CXII, che l'incomprensibilità non è una proprietà esclusiva dell' azione creatrice delle sostanze, ma che l'azione e la causalità in generale è incomprensibile. Siamo adunque nel diritto di concludere, *che la dottrina tanto di Cousin, che di Damiron sulla creazione è panteistica ed assurda.*

LEZIONE CXXIV.

SI DIMOSTRA CHE DIO È ORDINATORE SAPIENTISSIMO DELLE MONDANE SOSTANZE DA LUI CREATE.

Abbiamo dimostrato che le mondane sostanze sono state create da Dio. Il modo, con cui esse sono state disposte per formare l' universo, dimostra egualmente un ordinatore sapientissimo.

Si dice comunemente che l' ordine dell' universo annuncia un ordinatore intelligente. È importante di sviluppare questa consolante verità.

L' ordine è la disposizione posta fra differenti parti di un tutto, la quale è propria, per ottenere il fine, che una intelligenza si ha proposto.

La prova che esaminiamo contiene due proposizioni: la prima, che un disegno può dedursi da' suoi effetti: la seconda che nell' universo si palesa un disegno.

Riguardo alla prima è un fatto, che noi tutti argomentiamo un disegno da' suoi effetti. I giudizi che facciamo degli altrui talenti, e la stessa nostra persuasione, che gli altri uomini sieno esseri intelligenti, si fondano in questa medesima illazione di un disegno dedotto dai suoi effetti. L' intelligenza ed il disegno negli altri non sono oggetti sottoposti a'nostri sensi; pure noi ne giudichiamo ad ogni istante dall' altrui condotta ed operazione esterna; il che vale quanto dire, che deduciamo il disegno da'suoi effetti. Se prendo in mano l' opera di Locke sull' intendi-

mento umano e la leggo, sulle prime deduco che il libro materiale è il prodotto di una o più genti intelligenti, che lo fecero stampare; e che ebbero il disegno di riprodurre colla stampa l'opera del filosofo inglese; passando più oltre deduco, che il disegno di questo filosofo fu quello di far conoscere agli altri l'intendimento umano; e specialmente, nel primo libro, d'impugnare la dottrina delle idee innate.

È importante di osservare i principii sui quali la deduzione di cui parliamo è fondata. In primo luogo noi riguardiamo una data combinazione di parti della materia come una cosa fortuita ed accidentale: in secondo luogo riguardiamo la materia, in quanto è causa cieca e priva d'intelligenza, come insufficiente a produrre la data combinazione: finalmente noi troviamo nel disegno della causa intelligente una ragione sufficiente dell'esistenza di ciascuna parte della combinazione, e del suo rapporto colle altre. Così, nell'esempio rapportato io riguardo il libro di Locke come una combinazione accidentale di alcune parti della materia come insufficiente a produrre da sè stessa la data combinazione delle parti di questo libro: finalmente nel disegno di destar l'idea di un dato suono, vedo la ragion sufficiente dell'uso di ciascuna lettera, di cui si compone un vocabolo, e del sito che questa lettera occupa nella scrittura del vocabolo; come nel disegno di eccitare un dato pensiero vedo la ragione dell'uso de' vocaboli, e del sito di ciascun vocabolo riguardo alla proposizione di cui fa parte.

Per provare che nell' universo si palesa un disegno farò uso degli stessi principii. Tutti i corpi suppongono una data combinazione di atomi. Ora, è evidente, ed io l' ho antecedentemente dimostrato, che le combinazioni degli atomi sono contingenti. Inoltre io ho provato che gli atomi ossia la materia in sè stessa ed in origine considerata è insufficiente a produrre siffatte combinazioni. Per provare poi che l'universo ci palesa un disegno, mi ri-

mane di far vedere, che supponendo un dato fine nell'intelligenza suprema, si trova la ragione dell'esistenza delle differenti parti dell'universo, e de' rapporti di ciascuna parte colle altre.

È impossibile di poter ciò perfettamente dimostrare, poichè bisognerebbe conoscere il fine generale della creazione, l' intera natura ed i rapporti di ciascuna parte di questa natura colle altre, il che è superiore di molto alle forze del nostro spirito. Possiamo nondimeno conoscere i fini particolari e l'ordine ammirabile di alcune parti della natura, ed aiutati dall' analogia formare un giudizio sicuro sull'esistenza di un disegno, nella formazione dell' intero universo. Siccome malgrado che noi non abbiamo osservato tutti i corpi particolari, pure siamo autorizzati a dire (non includendo gl' imponderabili) *tutti i corpi terrestri sono pesanti*; così possiamo eziandio dedurre legittimamente da una gran quantità di esperienze e di osservazioni, un disegno nella formazione dell' universo.

L'universo, che si manifesta per mezzo de' nostri sensi al nostro spirito, comprende un cielo ed una terra. Il cielo ci presenta un fondo oscuro seminato da grande moltitudine di corpi lucidi, che chiamiamo *corpi celesti o astri*. Sebbene questi astri si mostrino a noi più piccoli di una forma di cacio olandese, nondimeno l' esperienza ci mostra che la grandezza visibile dei corpi diminuisce a proporzione della distanza in cui si trovano dallo spettatore; e l' astronomia c' insegna che molti globi, i quali ci appariscono nel cielo hanno una grandezza maggiore di quella della nostra terra, e che altri vi si oppressimano.

L' universo è dunque un insieme di molti grandi globi.

Fra questi globi alcuni sono luminosi per sè stessi, altri lo sono per riflessione della luce, che ricevono da' globi luminosi.

Il cielo si mostra a noi come una sfera, nel cui centro si trova la terra. Una tale sfera si chiama *la sfera mondana*. Questa sfera mondana ci sembra fare intorno un determinato suo diametro una perfetta rivoluzione, e trasportar seco da oriente in occidente tutti gli astri.

Inoltre ci sembra, che alcuni corpi celesti, oltre il moto comune da oriente in occidente, con cui sono trasportati dal moto della sfera mondana, sono animati da un moto proprio da occidente in oriente: tali sono il sole, la luna, ed altri astri chiamati *pianeti*.

Ciò supposto cerchiamo: 1.° La causa formatrice degli astri; 2.° la causa che li ha messi nelle diverse distanze fra di essi; 3.° la causa che ha determinato i loro moti, e le leggi che seguono in questi moti.

Tutte le parti luminose degli astri luminosi non sono unite, poichè altrimenti avrebbero formato un globo grandissimo di luce. Esse non sono tutte separate fra di loro; poichè altrimenti non avrebbero potuto formare quei diversi globi maestosi che ammiriamo. Similmente tutte le parti opache de'globi illuminati da' globi luminosi o de'pianeti non sono unite, nè tutte sono separate: alcune sono unite, altre separate; e questa diversa unione e separazione di tali parti ha formato i diversi pianeti, che compiono le loro diverse rivoluzioni.

Ho provato che le diverse combinazioni degli atomi della materia, e perciò quelle che hanno formato i grandi globi di cui si compone l'universo, sono contingenti, e che la materia per sè stessa è insufficiente a produrle. Ora, supponendo che una causa intelligente abbia avuto il disegno di formare l' universo di tanti diversi sistemi di globi, i quali sistemi avessero tutti per centro un globo luminoso, che per brevità chiamerò *sole*, e facessero intorno a questo sole le loro rivoluzioni, io ho una ragione onde comprendere, perchè l'intelligenza ordinatrice abbia unite molte parti luminose, per formare una stella fissa, od un sole, e ne abbia unite altre per formarne un'altra,

che ha separato dalle prime, e così del resto; e perchè abbia unite le parti opache in tante diverse masse, che sono i diversi pianeti. Io posso rendere ragione di ciò dal disegno di formare un universo composto di tanti diversi sistemi planetarii.

La formazione dunque di tutti i corpi totali dell'universo è il prodotto di una intelligenza ordinatrice, che ha operato con disegno.

Ma che cosa diremo delle distanze, che si osservano fra i globi di cui parliamo? Che cosa diremo dei loro moti?

Il diametro apparente del sole ci si mostra nel corso dell'anno di misura incostante: esso è di misura massima dove la sua velocità ci apparisce massima, di misura minima, dove la velocità si vede minima, e di mezzana grandezza, dove la velocità è mezzana.

Ciò dimostra evidentemente, che la terra non è sempre alla stessa distanza dal sole; e che, in conseguenza, la distanza fra il sole e la terra è variabile. Niuna dunque delle diverse distanze in cui si osserva il sole dalla terra è essenziale al sole ed alla terra; ora, se niuna di queste distanze, in cui questi globi si trovano successivamente è necessaria, niuna di tutte le altre diverse da queste, e che essi non hanno, non è necessaria. Qual causa dunque ha potuto porre la terra in una data distanza dal sole, se non una causa intelligente?

Il sole si mostra a noi come feconda sorgente di calore e di luce; e ciò sia che si riguardi questo astro come un globo di fuoco o di luce, sia che con alcuni moderni fisici si riguardi come un corpo opaco e freddo, circondato da un' atmosfera di fluidi fosforescenti, dalla scomposizione de' quali si svolgono calore e luce; è un fatto, che la diversa posizione dei terreni riguardo al sole influisce sulla loro fecondità: è ugualmente un fatto, che la diversa posizione delle abitazioni degli uomini, riguardo al sole, influisce sulla salute di questi. Uomini, animali,

vegetabili, tutto è soggetto all'influenza del sole. Chi abita in luogo ben soleggiato, ordinariamente ha buona ciera, colorito vivace, salute, forza. Chi alloggia in casucce, ove mai raggio di sole non entra, o debolissimo, o scarso, è pallido, malsano e snervato.

Ma affinchè il sole fosse un astro benefico per la terra, è necessario che questa sia posta in una giusta distanza dal sole: se essa ne fosse o molto vicina, o molto lontana, diverrebbe tosto un teatro di orrore. Il sommo Iddio avendo regolato con tanta sapienza la distanza che è fra il sole e la terra, la luce ed il calore di questo astro sono mirabilmente proporzionati allo stato delle cose della terra, il quale è stato nel disegno della suprema intelligenza.

Apparisce il sole avere per l'ecclittica moto inequabile, e moto con velocità massima in un punto di essa, con velocità minima nel punto diametralmente opposto; con velocità, che si va per piccoli gradi successivamente diminuendo dal massimo al minimo, in procedere dal primo punto al secondo, e successivamente accrescendo dal minimo al massimo in procedere dal secondo punto al primo. Impiega il sole pei segni settentrionali, ossia dall'equinozio di primavera a quello di autunno, otto giorni di più, che non ne impiega ne' segni australi, o dall'equinozio di autunno sino all'equinozio di primavera.

Per ispiegare questi fenomeni, Tolomeo suppone che l'orbita del sole è la periferia di un cerchio esistente nel piano dell'ecclittica, eccentrico coll'istessa ecclittica, e col centro esistente nella metà dell'ecclittica, dove si trovano i segni settentrionali; e centro tanto lontano dal centro dell'istessa ecclittica ossia della terra, che il sole in correre l'arco della porzione maggiore esistente nell'emisfero settentrionale impieghi circa otto giorni di più, che non impiega in correre l'arco della porzione rimanente, che si trova nell'emisfero australe.

La nuova astronomia insegna 1.° che il sole sta im-

mobile nel suo posto, e che la terra si move giornalmente intorno al proprio asse, ed annualmente intorno al sole; 2.° che la sua orbita, come quella degli altri pianeti che pure si movono intorno al sole, è una ellissi, in uno de' cui fuochi è il sole; 3.° che la velocità colla quale la terra, e qualunque altro pianeta eziandio si move nella sua orbita, si va variando ne' diversi punti dell'orbita come si variano le perpendicolari procedenti dal centro del sole sulle rette tangenti l'orbita ne' medesimi punti, reciprocamente prese.

Ora da qualunque delle due ipotesi segue, che i moti nel nostro sistema planetario non sono essenziali ai globi quali sieno, e che perciò sono stati determinati dalla suprema intelligenza, la quale, nel determinarli, ha avuto un disegno. Il sole descrive, secondo Tolomeo, un circolo intorno la terra; ma la distanza della terra dal sole è variabile, e niuna distanza determinata fra questi globi è ad essi essenziale, come abbiamo provato; niun circolo dunque determinato dal sole intorno la terra è essenziale a questi globi; perchè dunque il sole descrive il circolo che descrive? Non vi è altra ragione possibile da assegnare se non che la scelta della suprema intelligenza.

La terra descrive, secondo il sistema copernicano, una ellissi, in uno de' cui fuochi è il sole; ma la distanza del sole dalla terra, in questo sistema, è eziandio variabile; l' ellissi determinata dunque, che la terra attualmente descrive intorno al sole, non è essenziale a questi globi, e niuna ellissi determinata è loro essenziale; chi dunque potè determinare l'orbita ellittica, che la terra descrive intorno al sole, se non quella stessa suprema intelligenza, che ha creato tutte le mondane sostanze?

Nel sistema copernicano vi è di più; la celerità della terra nella sua orbita è variabile; niuna celerità dunque del moto della terra è a questa essenziale; e perciò la celerità massima, la minima, e tutti gli altri gradi

successivi sono l'effetto della scelta della suprema intelligenza.

L'ecclittica è inclinata all'equatore; questa inclinazione non è cosa necessaria, come risulta da quanto abbiamo detto. Essa è stata scelta dalla suprema intelligenza col fine di produrre la varietà delle stagioni.

« Oltre il corso costante, che forma i giorni e le notti, il sole ce ne mostra un altro, col quale si avvicina durante sei mesi ad un polo, ed al termine di sei mesi ritorna colla stessa diligenza sui suoi passi, per visitar l'altro. Questo bell'ordine fa che un solo sole è sufficiente a tutta la terra. Se esso fosse più grande nella stessa distanza incendierebbe tutto il mondo; la terra se ne andrebbe in polvere. Se nella stessa distanza esso fosse men grande, la terra sarebbe agghiacciata ed inabitabile. Se nella stessa grandezza esso fosse più vicino a noi, ci brucerebbe. Se nella stessa grandezza fosse più lontano da noi, non potremmo sussistere, per mancanza di calore, sul globo terrestre. Qual compasso, il cui giro abbraccia il cielo e la terra, ha preso misure sì giuste? Questo astro non fa minor bene alla parte, da cui si allontana, per temperarla, che a quella a cui si avvicina, per favorirla de' suoi saggi. I suoi sguardi benefici rendono fertile tutto ciò che egli vede. Questo cambiamento fa quello delle stagioni, la cui varietà è tanto piacevole. La primavera fa tacere i venti gelati, mostra i fiori, e promette i frutti. L'estate dona le ricche messi. L'autunno spande i frutti promessi dalla primavera. L'inverno, che è una specie di notte, in cui l'uomo si riposa, non concentra tutti i tesori della terra, se non col fine, che la primavera li spieghi con tutte le grazie della novità. Così la natura diversamente adorna dà successivamente tanti belli spettacoli, che non dà tempo all'uomo che gli possiede, di disgustarsi (1).

(1) *Fénélon*, De l'existence de Dieu, 1. *part.* n *XVII.*

Tutto ciò che abbiamo detto relativamente alla posizione della terra col sole, possiamo dirlo di ciascun pianeta del nostro sistema planetario, e possiamo eziandio, per l'analogia, dirlo di tutti gli altri sistemi planetari, che possiamo immaginare nell'ampio universo.

Dalla considerazione generale dell'ordine astronomico scendiamo alla considerazione particolare della nostra terra. Noi vedremo ugualmente segni manifesti, che ci attestano essere questa l'opera di una suprema intelligenza.

Gettiamo uno sguardo sulla terra, e facciamo centro delle nostre riflessioni noi stessi. Io suppongo, che l'autore supremo dell'uomo abbia avuto il disegno particolare di farlo vivere per qualche tempo sulla terra, e somministragli i mezzi per essere, in un certo modo, felice e perfezionarsi. Suppongo inoltre, che per altro fine particolare abbia avuto la vita degli altri animali, che su questo globo si trovano.

Per evitar la confusione in una materia tanto vasta, io considererò 1.° i corpi inorganici del nostro globo relativamente alla vita ed al ben essere degli animali, e principalmente dell'uomo; 2.° considererò le parti delle piante e quelle degli animali anche relativamente allo stesso fine.

La terra ci è più nota di tutto il resto del mondo. Essa è un globo di materia solida circondata di aria. Le acque ne coprono la più gran parte, ed il resto è scoperto. Io suppongo, che la destinazione di quella parte che le acque non coprono è di essere abitata dagli animali, a cui essa deve somministrare il nutrimento. Se la terra fosse più dura, l'uomo non potrebbe aprirle il seno per coltivarla. Se essa fosse meno dura, non potrebbe sostenerlo: egli affonderebbe, come affonda nel fango e nella sabbia. Non vi è alcuna terra intieramente ingrata, se l'uomo non si stanca di coltivarla, movendola per esporla al sole, e se non le domanda se non che ciò che essa può

produrre. Le parti, che sembrano le più sterili, offrono sovente frutti deliziosi, o rimedi molto salutari, che mancano ne' paesi più fertili. La terra, se fosse ben coltivata, nutrirebbe numero di uomini di gran lunga maggiore di quello che attualmente nutrisce. Se la terra non è atta in qualunque luogo a dare gli stessi prodotti, ciò è un effetto della Provvidenza, che serve al ben essere degli uomini. Perchè il bisogno invita gli uomini al commercio, per darsi scambievolmente ciò che loro manca, e questo bisogno è il legame naturale della società fra le nazioni: altrimenti tutti i popoli del mondo sarebbero ridotti ad una sola specie di abiti e di alimenti, e mancherebbe loro il principal motivo di conoscersi e di visitarsi.

L'incalcolabile moltitudine delle specie di piante per l'uso degli animali, non potrebbe nè prodursi, nè crescere, se la terra non fosse riscaldata da' raggi del sole. I fiumi, i fonti ed i mari, non sarebbero che un ghiaccio, e la terra avrebbe la durezza di una roccia. Da un'altra parte affinchè l'ardore de' raggi del sole non la dissecchi, e che così non muoiano le piante che sono nate, la freschezza e l'umidità delle notti succedono al calore dei giorni; e di tempo in tempo cadono pioggie, che inaffiano le piante, e sviluppano i sali di cui queste si nutrono. Da questa mescolanza di calore e di umidità deriva la fecondità della terra, e l'accrescimento delle piante. Vi sono paesi caldi ove piove di raro; ma l'abbondanza della rugiada o lo straripamento dei fiumi fanno le veci della pioggia.

L'acqua è dunque una delle cose più necessarie alla vita degli animali, ed a tal fine essa sorge in tutti i luoghi della terra, formando ruscelli e fiumi. Sarebbe certamente grande inconveniente, se non vi fossero che grandi fiumi; l'acqua mancherebbe a molti abitanti della terra, o non ne avrebbero che con immensa fatica per la lontananza. Vi sono dunque da tutti i lati sorgenti, donde escono ruscelli e piccoli fiumi, pei bisogni degli uomini e delle bestie. Ciascuno di questi ruscelli, dopo aver fatto

un gran cammino, ne incontra un altro cui si unisce; e molti insieme formano un gran fiume, il quale, ingrandendosi a misura che si avanza, si scarica finalmente in quel vasto serbatoio, che si chiama mare.

Il mare intanto non si accresce perciò, perchè il calore del sole innalza continuamente dal mare stesso porzioni dell'acqua, che trasforma in vapori, da quali si formano le nuvole, le quali dimorando sospese nell'aria, ed essendo spinte da'venti, vengono finalmente a condensarsi e risolversi in piogge. Queste piogge inaffiano la terra, e danno l'acqua a'fonti ed a'ruscelli, che la portano al mare donde è venuta.

Ma se i vapori, che dal mare s'innalzano nell'atmosfera, portassero seco le parti del sale, di cui tutto il mare è pregno, gli animali bevendo acqua salsa, non potrebbero dissetarsi. Affinchè ciò non avvenga, i vapori o le piccole parti dell'acqua, che si distaccano dal mare, vi lasciano le parti del sale. Così il mare, il quale contiene sali, somministra acqua dolce alla terra.

La superficie della terra non è regolare. Grandi masse che si chiamano *monti o montagne*, s'innalzano sulla sua superficie, e la rendono disuguale e scabrosa. I sentimenti de'naturalisti differiscono sulla formazione delle montagne: alcuni fisici hanno creduto, che avanti il diluvio la terra era unita ed nguale in tutte le sue parti, e che tutte le montagne sono state prodotte da questo funesto avvenimento e da particolari rivoluzioni, come da inondazioni, da scavamenti e da incendi sotterranei; e che così il nostro globo è divenuto disuguale e scabroso tale quale lo vediamo. Ma i difensori di questa opinione non fanno attenzione che la santa Scrittura dice, che le acque del diluvio andarono al di sopra della cima delle più alte montagne; ciò che necessariamente suppone, che esse erano già esistenti. In fatti sembra, che le montagne erano necessarie alla terra sin dal cominciamento del mondo; senza di ciò essa sarebbe stata priva di una infinità di

vantaggi. La fertilità delle pianure ed i fiumi che le bagnano si devono alle montagne, che sono i serbatoi inesauribili de' fiumi. Le acque del cielo scorrendo su queste disuguaglianze, che formano come tanti piani inclinati, portano alle valli il nutrimento tanto necessario all'accrescimento de' vegetabili. Nel seno delle montagne la natura ha deposto i metalli, queste sostanze tanto utili alla società. Si deve dunque presumere che la provvidenza, creando il nostro globo, l'ornò di montagne, che fossero proprie a dare appoggio e solidità all' abitazione dell' uomo (1). »

La terra, l'aria, l'acqua, il fuoco o il *calorico*, sono immediatamente cose necessarie per la vita degli uomini e degli animali. Ma il calorico ci sembra essere necessario non solo immediatamente, ma eziandio mediatamente allo stesso fine; poichè l' acqua e l'aria debbono la loro fluidità al calorico, e la terra stessa, per esser feconda e coperta di piante, ha bisogno del calorico, nè ha minor bisogno per tale oggetto dell' aria e dell' acqua. Le relazioni che vi sono fra il calorico, l'acqua, l'aria e la terra, mantengono l'ordine nel globo terrestre, quell' ordine in cui l' uomo può vivere e perfezionarsi.

La maggior parte degli alimenti che produce la terra, sarebbero poco nutritivi e poco salubri, qualora ci mancasse il fuoco, che li discioglie, li ammollisce, ed in certa maniera ce li prepara, affin di renderli per noi sani e gustosi al nostro palato. Il fuoco serve a fondere, a purificare e a render duttili i metalli, e senza metalli, e specialmente il ferro, mancano gli istrumenti delle nostre arti. Il fuoco converte la pietra in calce, e vetrifica la sabbia. Il fuoco si fa servire a colorare con tanta diversità i nostri drappi. Senza di questo agente della natura cesserebbero ad un tratto tutte le arti eziandio più necessarie, e noi

(1) *Encyclopédie, art.* Montagnes.

saremmo ridotti ad uno stato della più deplorabile selvatichezza.

Consideriamo i corpi organizzati, cioè le piante e gli animali. Le piante, le quali sono innumerabili e differenti nelle diverse parti della terra, hanno ciò di comune, che esse hanno in sè stesse il principio della propagazione della loro specie. Le piante hanno la radice ed il fusto o il tronco. La radice ha due usi: uno di nutrire il corpo della pianta, l'altro di sostenerlo. La radice cresce e si estende sulla terra a misura che il fusto s'innalza e si estende al di fuori; altrimenti le piante di basso fusto, come il grano e la segala, sarebbero strappate dal vento. Queste piante, e le altre, il cui corpo è un lungo tubo, sono fornite di spazio in ispazio di nodi molto duri, e d'inviluppi che le rendono più consistenti e meno soggette a rompersi. Ora questi nodi lasciano fra loro minor distanza a proporzione che essi sono più vicini al piede della pianta, perchè nella vicinanza del piede della pianta ci vuole maggior forza per sostenere il fusto ed il frutto, di quella che ve ne abbisogna per sostenerlo in una maggior lontananza dal piede.

Vi sono piante, il cui corpo è troppo debole per sostenersi innalzandosi. Fra queste alcune sono appoggiate sulla terra col loro frutto, come il cocomero, la zucca, ec. Le altre, come la vigna, hanno fili nelle loro giunture, co' quali si attaccano a tutto ciò che incontrano, e così divengono molto forti e capaci di sostenere il peso de' rami e del loro frutto.

Dalle piante passiamo agli animali.

Primieramente tutti gli animali quali essi sieno sono provveduti di tutti gli organi necessari per vivere, per moversi, per nutrirsi e per conservare la loro specie. Essi hanno occhi per veder la luce, per condursi e discernere gli oggetti. Queste due cose, gli occhi e la luce, sono l'una per l'altra. Essi hanno eziandio orecchie per udire i suoni, per mezzo dell'aria, che colpisce questo organo.

Essi hanno piedi od altre parti equivalenti, per moversi da un luogo in un altro. In breve, non vi è parte dell'animale che non serva alla vita ed al bene di esso. « Animantium vero quanta varietas est? Quanta ad eam « rem vis, ut in suo quæque genere permaneant? Quarum « aliæ coriis tectæ sunt, aliæ villis vestitæ; aliæ spinis « hirsutæ; pluma alias, alias squama videmus obductas: « alias esse cornibus armatas, alias habere effugia penna- « rum. Pastum autem animantibus large et copiose na- « tura eum, qui cuique aptus erat, comparavit. Enume- « rare possum ad eum pastum capessendum configiendum- « que, quæ sit in figuris animantium et quem solers sub- « tilisque descriptio partium, quamque admirabilis fabrica « membrorum. Omnia enim quæ quidem intus inclusa sunt, « ita nata, atque ita locata sunt; ut nihil eorum super- « vacuum sit, nihil ad vitam retinendam non necessa- « rium(1). »

Nel ventre de' pesci si trova una vescica piena di aria, il cui uso è il seguente. Quando il pesce, comprimendo questa vescica riduce ad un minor volume l'aria che vi è racchiusa, il suo corpo, il quale si ristringe a proporzione, diviene più pesante di un simile volume di acqua, ed esso vi scende. Al contrario se questo pesce cessando di comprimer la vescica dà all'aria tutta la libertà di estendersi, il suo corpo, divenuto coll'aumento del volume più leggiero del volume eguale dell'acqua, sale verso la superficie. Finalmente se l'aria della vescica è dilatata tanto quanto basta per rendere il volume del corpo del pesce tale che lo stesso volume di acqua abbia lo stesso peso del corpo del pesce, il pesce resta in qualunque luogo senza nè salire, nè discendere.

Tosto che l'animale viene alla luce, esso non è provveduto di denti, per tritare il cibo solido, ed il suo stomaco è troppo debole per digerirlo; ma le mammelle della

(1) *Cicerone*, de natura deorum, *lib.* 2. *cap.* 47.

madre si riempiono di latte, ed egli cerca da sè stesso e prende la mammella. Egli non ha mai fatto uso della sua bocca, ed intanto ha l'arte di succiare mettendo la lingua fra le sue labbra, e ritirandola forma un piccolo voto; la pressione dell'aria atmosferica sulla mammella della madre fa allora sgorgare il latte nella bocca dell'animale. « In iis animantibus, quæ lacte aluntur, omnis fere cibus « matrum lactescere incipit; eaque, quæ paullo ante nata « sunt, sine magistro, duce natura, mammas appetunt ea- « rumquæ ubertate saturantur. Atque ut intelligamus, « nihil horum esse fortuitum, et hæc omnia esse opera « providæ solertisque naturæ, quæ multiplices fœtus « procreant, ut sues, ut canes, his mammarum data est « moltitudo: quas easdem paucas habent eæ bestiæ, quæ « pauca gignunt. Quid dicam quantus amor bestiarum « sit in educandis custodiendisque iis, quæ procreave- « runt usque ad eum finem, dum possint se ipsa defen- « dere (1)? »

La corrispondenza che vi è fra l'istinto degli animali, e la costituzione del loro corpo e la conformazione degli organi di esso, è una delle cose che dimostra la sapienza dell'autore della natura.

« Che i bruti vivano sotto l'impero più immediato della natura, mentre l'uomo può formare in gran parte il proprio destino, usando della ragione, è un fatto troppo evidente per metterlo in quistione. Come in ciò operi la natura noi nol sappiamo. Certissimo è nondimeno, non determinarsi i bruti a dirigersi verso i dati oggetti per una deliberata scelta, analoga a quella che sperimentiamo in noi stessi; nè avvenire per una serie di atti interni analoghi a quelli che si compiono dalla nostra ragione, che essi combinino i mezzi pel conseguimento de' loro fini.

« A quell'ignoto principio, che serve di guida ai bruti nelle loro operazioni, noi diamo il nome d'*istinto*. Due

(1) *Cic. ib. c.* 51.

caratteri lo distinguono dalla ragione: 1.° L'uniformità colla quale opera su ciascun individuo della stessa specie; 2.° la infallibile certezza della sua azione anteriormente ad ogni esperienza. Ma se a'bruti in simili casi non si ascrive ragione od arte, le operazioni dell'istinto nondimeno chiaramente manifestano intelligenza in quell'Ente che li ha formati. Egli con proporzionare sì bene la loro organizzazione alle leggi del mondo fisico, ha mostrato tale unità di disegno, che prova tutti i vari componenti dell'universo, sì animati che inanimati, essere l'opera dello stesso autore (1). »

Nella lezione VII io ho recato il fatto delle anitre schiuse dalle ova fatte covare da una gallina, le quali uscendo dal guscio corrono alle acque, malgrado che la gallina le chiami a sè.

Questo fatto fu anche osservato da Cicerone: « Quin « etiam anatum ova gallinis sæpe supponimus; e quibus « pulli orti primum aluntur ab iis, ut a matribus a quibus « exclusi foetique sunt: deinde eas relinquunt et effugiunt « sequentes, cum primum aquam, quasi naturalem domum, « videre potuerunt (1). »

Lo stesso Cicerone parla di un altro fatto mirabile, che è quello del passaggio delle grue da un luogo in un altro. Non posso resistere al desiderio di trascriverlo qui: « Illud « vero ab Aristotile animadversum, a quo pleraque, quis « potest non mirari? Grues, com loca calidiora petentes « maria transmittant, trianguli efficere formam: ejus au- « tem summo angulo aer ab iis adversus pellitur: deinde « sensim ab utroque latere, tamquam remis, ita pennis « cursus avium levatur. Basis autem trianguli, quam grues « efficiunt, ea tamquam a puppi, ventis adjuvatur: hæque « in tergo prævolantium colla et capita reponunt. Quod « quia ipse dux facere non potest, quia non habet ubi ni-

(1) *Dugald Stewart*, Filosofia morale, I. *part.*, *sez. XII*
(2) *Cic. ib. c.* 48.

« tatur, revolat, ut ipse quoque quiescat. In ejus locum
« succedit ex iis, quæ acquierunt: eaque vicissitudo in omni
« cursu conservatur (1). »

Gli uccelli si uniscono nella primavera a due a due per una specie di matrimonio. Il maschio e la femmina, nella maggior parte delle specie, lavorano di concerto a costruire un nido, e ciascuna specie ha le sue regole di architettura, da cui alcun individuo non si allontana, sia nella scelta de' materiali, sia nella costruzione e nella forma del nido. Tostochè il nido è terminato, il tempo di far le ova giunge. La femmina vi depone le ova; dopo le cova con assiduità sorprendente, intanto che il maschio è occupato a portare l'alimento alla sua fedele compagna ed a rallegrarla col suo canto. Il calore naturale della madre mette il germe delle ova in moto. Questo germe contiene nella sua picciolezza tutte le parti del corpo dell'uccello. Queste parti poste in moto si sviluppano e si ordinano: l'uccello si forma, e tosto che esso è nutrito di ciò che è nell'uovo, egli ne fora la scorza co' colpi del becco, ed esce dalla sua prigione. Tosto senza vedere alcuna luce, senza conoscere quei a cui egli deve la vita, alza la testa ed apre un largo becco, per ricevere il nutrimento che gli apportano il padre e la madre, e che questi scelgono con maraviglioso discernimento come il più convenevole alla delicatezza dello stomaco del loro parto.

Quante riflessioni si presentano qui! Chi ha avvertito i due uccelli, che è venuto il tempo per lavorare e fare il nido? Chi ha loro detto, che non si possono altrimenti covare le ova, nè allevare i loro parti? Donde possono sapere se hanno ova da covare e piccoli uccelli ad allevare? Qual maestro li ha istruiti sulla scelta de' materiali e sul modo di ordinarli? Chi ha insegnato ad alcuni di tenere l'alimento nella loro gola, senza inghiottirlo, e conservarlo per i loro piccolini, a cui questa prima preparazione fa le veci del latte?

(1) *Ib. cap.* 49

Io dovrei fare uno o più grossi volumi, se volessi descrivere tutte le maraviglie della natura, che sono state osservate dagli antichi e da'moderni contemplatori della natura. Dirò solamente qualche cosa sull'uomo, e così darò termine a questa lezione.

L'uomo esercita visibilmente un impero sugli altri animali e sulla terra. Ciò deriva dalla sua ragione e dalla forma del suo corpo; specialmente dall'esser egli stato dotato delle mani, per le quali sotto il comando della ragione egli ha creato una moltitudine di arti. Egli è destinato a vivere in società ed a perfezionarsi in essa. Gli altri animali non essendo destinati per vivere in società, e dovendo essere unicamente occupati a cercare, ciascuno per sè stesso, di che conservare la propria vita, tutti questi istinti di previdenza e di tenerezza, che noi ammiriamo, non sono stati dati loro che per la conservazione delle loro specie; perciò tosto che i loro figli sono in istato di servirsi da loro stessi, i loro padri e le madri non li conoscono più, ed essi ugualmente non conoscono più il loro padre e la loro madre.

L'uomo essendo destinato a vivere in società ed a perfezionarsi, è dotato del dono della parola. Essendo ugualmente destinato ad esercitare un certo impero sulla terra e sugli altri animali, oltre la ragione e la parola è dotato delle mani di una delicata articolazione. Ma posso io descrivere l'importanza del dono della parola e delle mani meglio di quello che l'ha fatto l'eloquenza di Cicerone? Trascriverò dunque ciò che dice l'oratore e filosofo romano:

« Jam vero domina rerum eloquendi vis quam est præ-
« clara quamque divina? Quæ primum efficit, ut ea quæ
« ignoramus, discere, et ea quæ scimus alios docere
« possimus. Deinde hac cohortamur, hac persuademus,
« hac consolamur afflictos, hac deducimus perterritos a
« timore, hac gestientes comprimimus, hac cupiditates
« iracundiasque restinguimus. Hæc nos iuris, legum, ur-

« bium societate devinxit: hæc a vita immani et fera segre-
« gavit.

« Quam vero aptos quamque multarum artium mini-
« stras manus natura homini dedit! Digitorum enim con-
« tractio facilis facilisque porrectio, propter molles com-
« missuras et artes, nullo in motu laborat. Itaque ad
« pingendum, ad fingendum, ad scalpendum, ad nervo-
« rum eliciendos sonos ac tibiarum apta manus est, ad-
« motione digitorum. Atque hæc oblectationis: illa neces-
« sitatis: cultus dico agrorum extructionesque tectorum,
« tegumenta corporum, vel texta, vel suta, omnemque fa-
« bricam æris et ferri: ex quo intelligitur ad inventa ani-
« mo , percepta sensibus , adhibitis opificum manibus
« omnia nos consecutos , ut tecti , ut vestiti , ut salvi
« esse possimus; urbes, muros, domicilia, delubra habe-
« remus.

« Jam vero operibus hominum, id est manibus, cibi
« etiam varietas invenitur et copia. Nam et agri multa
« ferunt manu quæsita, quæ vel statim consumantur vel
« mandentur condita vetustati. Et præterea vescimur be-
« stiis et terrenis et aquatilibus, et alatilibus partim ca-
« piendo, partim alendo. Efficimus etiam domitu nostro
« quadrupedum vectiones: quorum celeritas atque vis
« nobis ipsis affert vim et celeritatem. Nos onera quibus-
« dam bestiis: nos juga imponimus: nos elephantorum acu-
« tissimis sensibus, nos sagacitate canum ad utilitatem
« nostram abutimur: nos e terræ cavernis ferrum elici-
« mus rem ad colendos agros necessariam: nos æris, ar-
« genti, auri venas, penitus abditas, invenibus, et ad usum
« aptos, et ad ornatum decoras: arborum autem confe-
« ctione, omnique materia, et culta, et silvestri, partim
« ad calefaciendum corpus, igni adhibito, et ad mitigan-
« dum cibum utimur, partim ad ædificandum, ut tectis
« septi frigora caloresque pellamus. Magnos vero usus
« affert ad navigia facienda, quorum cursibus suppedi-
« tantur omnes undique ad vitam copiæ: quasque res

« violentissimas natura genuit, earum moderationem nos
« soli habemus; maris atque ventorum, propter nautica-
« rum rerum scientiam; plurimisque maritimis rebus
« fruimur atque utimur. Terrenorum item commodorum
« omnis est in homine dominatus. Nos campis, nos mon-
« tibus fruimur, nostri sunt amnes, nostri lacus: nos
« fruges serimus, nos arbores, nos aquarum inductioni-
« bus terris fæcunditatem damus: nos flumina arcemus,
« dirigimus, avertimus: nostris denique manibus in rerum
« natura quasi alteram naturam efficere conamur (1). »

LEZIONE CXXV.

SI SCIOLGONO ALCUNE OBBIEZIONI DEGLI ATEI.

I ragionamenti antecedenti dimostrano evidentemente che il mondo è l' opera di un essere infinitamente intelligente; che il cielo e la terra manifestano la sapienza e la potenza del loro creatore; ma alcuni pretesi saggi hanno chiuso e chiudono gli occhi alla luce che loro balena sugli occhi. Fa veramente sorpresa il vedere, nel secondo libro della natura degli Dei di Cicerone, con qual diligenza lo stoico Balbo sviluppa le maraviglie della natura. Ma non è minore la sorpresa nel vedere l' illazione che egli ne deduce, la quale è *che il mondo è Dio*; e che niente altro esiste fuori del mondo. Dalla divinità del mondo egli deduce la divinità del sole, della luna e di tutti gli astri: « Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione « non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur « mundus utitur. Similiter effici potest, sapientem esse « mundum: similiter beatum: similiter æternum. Omnia « enim hæc meliora sunt quam ea, quæ sunt his caren- « tia: nec mundo quidquam melius: ex quo efficitur esse « mundum *Deum* (2). »

(1) *Cic.* de natura deorum. *lib.* 2. *c.* 59 e 60.
(2) *Ib.* *c.* 8.

« Atque hac mundi divinitate, perspecta, tribuenda est « syderibus eadem divinitas: quæ ex mobilissima purissi- « maque ætheris parte gignuntur (1). »

Ma la verità non si è mai allontanata interamente dalla terra, e le tenebre non sono mai state universali. Nell'atto che io scorgo i sommi filosofi della Grecia e di Roma ignorare la natura del vero Dio, trovo il puro teismo presso un popolo separato da tutto il resto delle nazioni, e da tutte le nazioni non curato e disprezzato. Ecco sull'oggetto che ci occupa un bellissimo brano che il libro della Sapienza contiene :

« Vani autem sunt omnes, in quibus non subest scien- « tia dei, et de his quæ videntur bona, non potuerunt « intelligere eum *qui est*, neque operibus attendentes, « agnoverunt quia esset artifex. Sed aut ignem, aut spiri- « tum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut ni- « miam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis Ter- « rarum Deos putaverunt. Quorum si specie delectati deos « putaverunt: sciant quanto his dominatur eorum spe- « ciosior est : speciei enim generator hæc omnia constituit. « Aut si virtutem, et opera eorum mirati sunt, intelligant « ad illis: quoniam qui hæc fecit, fortior est illis. A ma- « gnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter po- « terit creator horum videri (2).

« Laudate eum sol et luna: laudate eum omnes stellæ « et lumen. Laudate eum cœli cœlorum; et aquæ omnes « quæ super cœlos sunt laudent nomen Domini. *Quia ipse « dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt* (3) »

Ma ascoltiamo le obbiezioni degli atei. La presente combinazione delle molecole materiali, dicono, che ci fa ammirare lo spettacolo attuale dell'universo, è essa intrinsecamente possibile o impossibile? Non può dirsi che sia impossibile, poichè, in questo caso, non avrebbe avuto

(1) *Ib. c* 15.
(2) *Sap. c.* 13. *v.* 1. *a* 5.
(3) *Psal.* 148.

esistenza; essa è intrinsecamente possibile; ora se essa è intrinsecamente possibile, non dobbiamo maravigliarci che sia accaduta. Supponiamo l'eternità e l'aseità degli atomi, e supponiamo che il moto sia a' medesimi essenziale; fra il numero indifinibile delle loro possibili combinazioni, vi è certamente la combinazione attuale; nulla dunque ci vieta di ammettere che questi atomi essendosi combinati sin dall'eternità in un numero infinito di modi, sia finalmente nata l'attuale combinazione che costituisce l'ordine attuale dell'universo. Questa obbiezione, che Diderot ci presenta, in nome degli atei, è un evidente sofisma: proponiamo l'obbiezione nel suo vero aspetto: *l'attuale combinazione degli atomi senza una causa intelligente, è essa possibile o impossibile?* A questa interrogazione degli atei noi rispondiamo con precisione distinguendo: l'attuale combinazione degli atomi, in sè stessa considerata, e prescindendo mentalmente per astrazione dall'esistenza di una causa intelligente, è intrinsecamente possibile: ciò si concede; l'attuale combinazione degli atomi, escludendo con un atto della mente l'esistenza di una causa intelligente, è intrinsecamente possibile; ciò si nega.

Io ho mostrato evidentemente che l'atomo essenzialmente in moto è un essere contingente; ora, se la esistenza degli atomi è contingente, le loro combinazioni sono contingenti ancora. Ma l'esistenza de' contingenti non può non essere prodotta da una causa intelligente. Se l'atomo non esiste per sè stesso, la causa che ha dato l'esistenza agli atomi, ha dovuto crearli in una certa combinazione, qual siasi. Ammettendo che da questa prima combinazione mediante il moto, possa nascere l'attuale sistema dell'universo, e ciò quantunque la prima combinazione non ci presentasse se non che il caos, non già un mondo abitabile di esseri sensitivi ed intelligenti, non si può far a meno di non far derivare questa combinazione primitiva degli atomi da una causa intelligente. Questa causa ha dovuto de-

terminare non solamente la località di ciascun atomo, ma eziandio la velocità e la direzione del loro moto; poichè il moto in generale, come ho osservato, può essere essenziale agli atomi, senza che gli sia essenziale un dato moto particolare: nello stesso modo che all'anima unita al corpo le è essenziale l'avere sensazioni, ma non le è essenziale di aver le tali e tali sensazioni. La prova che si deduce dall'ordine del mondo, per la sapienza della causa che l'ha prodotto, può esser presentata sotto due aspetti differenti. Nel primo si tralascia la prova delle opere maravigliose della natura, e si tralascia eziandio di provare che un effetto contingente non può avere per causa che una causa intelligente; perciò dall'esistenza de' fini supposti nella natura si deduce l'esistenza della causa intelligente produttrice della natura.

Nel secondo aspetto si principia dal provare che le opere maravigliose della natura sono combinazioni contingenti degli atomi della materia, e che ogni effetto contingente ha per causa una causa intelligente. Da queste verità si deduce l'esistenza de' *fini* nella natura. Io ho seguíto questo secondo modo di ragionamento, ed in ciò mi sono uniformato al parere dell'illustre Wolfio. Parmi che non si possa provar l'esistenza de'fini, senza aver provato l'esistenza della causa intelligente, ed in questo secondo modo di ragionare cadono le difficoltà, che l'ateismo ci propone, e perciò cade quella che abbiamo già proposto, e che abbiamo confutato.

Ascoltiamo un ateo moderno: « La vista de' moti necessari, periodici e regolati, che avvengono nell'universo, fece nascere nello spirito degli uomini l'idea dell'*ordine*. Questo vocabolo, nella sua significazione primitiva, non rappresenta che una maniera di riguardare e di osservare con facilità l'insieme ed i differenti rapporti di un tutto; nel quale noi troviamo per la sua maniera di agire una certa convenienza o conformità colla nostra. L'uomo, estendendo questa idea, ha trasportato nell'universo le

maniere di riguardare le cose che gli sono particolari; egli ha supposto che vi erano realmente nella natura rapporti e convenienze tali come quelli, che egli aveva designato sotto il nome di *ordine*; ed in conseguenza egli ha dato il nome di *disordine* a tutti i rapporti, che non gli sembravano conformi a questi primi.

« È facile di concludere da questa idea dell'ordine e del disordine, che essi non sono realmente esistenti *in una natura in cui tutto è necessario*, la quale segue leggi costanti, e che forza tutti gli esseri a seguire in ciascun istante della loro propria esistenza. Nel solo nostro spirito è esistente il modello di ciò che noi chiamiamo *ordine* o *disordine*; esso, come tutte le idee astratte e metafisiche, non suppone alcuna cosa fuori di noi. In un vocabolo *l'ordine* non sarà mai che la facoltà di coordinarci con tutti gli esseri, che ci circondano, o col tutto di cui noi facciamo parte (1). »

L'autore citato nega dunque l'ordine della natura per due ragioni: 1.° perchè tutti gli avvenimenti della natura, i quali non sono che diverse combinazioni degli atomi sono necessarii; 2.° perchè l'idea dell'ordine è un'idea astratta metafisica, cioè universale; la quale, non corrisponde ad alcun oggetto reale nella natura.

La prima ragione è una falsità evidente, e distrutta invincibilmente nelle antecedenti lezioni. Le combinazioni degli atomi e della materia sono contingenti e non necessarie; sono accidentali, perciò la proposizione dell'autore, che *nella natura tutto è necessario*, non solamente non è dall'autore provata, ma è eziandio una proposizione assurda.

Ma non solamente la proposizione *che tutto nella natura è necessario*, è precaria e falsa, ma l'autore enunciandola contraddice vergognosamente sè stesso. Egli nel capitolo seguente, scrive: « La materia è eterna e neces-

(1) Système de la nature, 1. part. c. V.

saria, ma le sue combinazioni e le sue forme sono passeggere e contingenti. »

Se le combinazioni e le forme della materia sono passeggere e contingenti, e se tutti i fatti e gli avvenimenti della natura non sono che combinazioni e forme diverse della materia, segue evidentemente, *che nella natura tutto è contingente, e nulla nella natura è necessario.*

L'autore insegna evidentemente che tutti gli esseri e tutti gli avvenimenti della natura non sono che combinazioni e forme diverse della materia; egli scrive: « Il moto è ciò che fa nascere, conserva qualche tempo e distrugge successivamente le parti dell'universo, le une per mezzo delle altre, intanto che la somma dell'esistenza rimane sempre la stessa. La natura per mezzo delle sue combinazioni, produce soli, i quali vanno a collocarsi a' centri di tanti sistemi: essa produce pianeti, che per la loro propria essenza gravitano e descrivono le loro rivoluzioni intorno di questi soli: a poco a poco il moto altera gli uni e gli altri; esso disperderà, forse un giorno, le parti di cui ha composto queste masse maravigliose, che l'uomo, nel corto spazio della sua esistenza, non fa che travedere di passaggio.

« Il moto continuo dunque, inerente alla materia, è ciò che altera e distrugge tutti gli esseri; che loro toglie a ciascun istante alcuna delle loro propietà, per sostituirne loro alcune altre; esso è ciò, che cambiando così le loro essenze attuali, cambia pure i loro ordini, le loro direzioni e le loro tendenze, le leggi che regolano le loro maniere di essere e di agire. Dalla pietra formata nelle viscere della terra, per mezzo della combinazione intima delle molecole analoghe e similari, che si sono avvicinate sino al sole, questo vasto serbatojo di particelle infiammate che rischiara il firmamento; dall'ostrica stupida sino all'uomo attivo e pensante, noi vediamo una progressione non interrotta, una catena perpetua di combinazioni e di moti, da cui risultano esseri, i quali non

differiscono fra loro che per la varietà delle loro materie elementari, delle combinazioni e delle proporzioni di questi stessi elementi da cui nascono maniere di essere e di agire infinitamente diverse. Nella generazione, nella nutrizione, nella conservazione, noi non vedremo mai che materie diversamente combinate, delle quali ciascuna ha moti che le sono proprii, regolati da leggi stabili e determinate, che le rendono soggette a cambiamenti necessarii. Noi non troveremo nella formazione, nel crescimento e nella vita istantanea degli animali, de' vegetabili e de' minerali, se non se materie, le quali si combinano, che si accumulano, che si estendono, e che formano a poco a poco esseri sensitivi, viventi, vegetanti, o sprovisti di queste facoltà, e che dopo aver avuto esistenza per qualche tempo sotto una forma particolare, sono forzate di contribuire colla loro ruina alla produzione di un' altra (1). »

Chi ammette le premesse di un raziocinio, non può non ammettere l'illazione, che dalle stesse necessariamente e legittimamente deriva. Ecco il ragionamento di cui parlo: *Tutti gli esseri della natura e tutti gli avvenimenti della stessa non sono che differenti combinazioni delle parti della materia, e l'autore che io combatto ne conviene.*

Ma tutte le combinazioni differenti delle parti della materia sono contingenti; poichè hanno un incominciamento ed un fine; e l'autore stesso, che io combatto, eziandio ne conviene.

Dunque tutti gli esseri e tutti gli avvenimenti, che compongono l'intero universo, ossia l'intera natura, sono contingenti.

Ciò che è contingente non è necessario, ma ogni essere nella natura, ed ogni avvenimento è contingente.

Nulla dunque nella natura è necessario. Se nulla nella natura è necessario, è evidentemente falso che tutto nella natura è necessario.

(1) *Ib.* c. 3

Nè si dica che gli atomi sieno eterni e necessarii, sebbene le loro combinazioni sieno passeggere o contingenti. Poichè dalla contingenza delle conbinazioni degli atomi segue necessariamente anche la contingenza degli atomi stessi, póichè se le combinazioni degli atomi sono contingenti, la loro località è contingente ancora, quindi niuna località determinata è essenziale all'atomo; perciò la contingenza dell' atomo è evidente. Riduciamo alla precisione sillogistica questo argomento:

Se l' atomo esiste per sè stesso, deve per sè stesso esistere in un luogo determinato; ma l' atomo non esiste per sè stesso in un luogo determinato: l' atomo dunque non esiste per sè stesso.

Proviamo la minore.

Se l' atomo esistesse per sè stesso in un luogo determinato, sarebbe immobile.

Ma l' atomo non è immobile.

Esso dunque non esiste per sè stesso in un luogo determinato.

Questi ragionamenti provano evidentemente la contingenza del mondo e de' suoi elementi, e distruggono perciò senza replica l' ateismo.

La prima ragione dunque per la quale l'ateo da me citato crede che l'ordine non è esistente nella natura, e la quale consiste nella necessità di tutto ciò che nella natura avviene, è già invincibilmente distrutta. La seconda consiste nell' asserire, che l' idea dell' ordine essendo una idea astratta ed universale, non ha, come tutte le altre idee astratte ed universali, un oggetto reale nella natura. Questa seconda ragione si può ritorcere contro l'ateo, che io combatto. L' idea dell' atomo in generale è una idea astratta e metafisica, ossia universale. L' idea del moto in generale è anche un' idea astratta e generale: non vi sono dunque nella natura nè gli atomi nè il moto.

L' astratto e l' universale non esiste se non nello spirito e dopo l' operazione dello spirito; ma quando si dice

che una idea generale ha un oggetto reale al di fuori dello spririto, s' intende che gl' individui compresi nell'idea universale delle specie o del genere sono reali ed esistenti al di fuori dello spirito. La proposta cavillazione è dunque frivola ed insussistente.

Ma l'ordine è esso *oggettivo* oppure *soggettivo?* È certo che la natura ci presenta de' tutti, ne' quali le diverse parti sono tante condizioni o concause per un effetto unico. Così io trovo che le diverse parti dell' occhio concorrono all' effetto unico della visione. Dico, in conseguenza, che l'occhio è un tutto *ordinato* e in cui avvi l' *ordine*. Io ho mostrato che la relazione di causalità non è una relazione logica, ma una relazione reale; l' ordine dunque nell'occhio è oggettivo. L'ateo, che io qui combatto, non disconviene da questa oggettività dell' ordine. Egli scrive: « Se si vuol applicare l'idea dell'ordine alla natura, questo ordine non sarà che una serie di azioni o di moti, che noi giudichiamo cospirare ad un fine comune. »

« Noi diciamo che il corpo umano è nell'ordine allorquando le differenti parti che lo compongono operano di una maniera da cui risulta la conservazione del tutto, ciò che è lo scopo della sua esistenza attuale; noi diciamo che esso è in sanità allorchè i solidi ed i fluidi del suo corpo concorrono a questo scopo, e si prestano soccorsi scambievoli per giungervi; noi diciamo che questo corpo è in *disordine*, tosto che la sua tendenza è turbata, allorchè alcune delle sue parti cessano di concorrere alla sua conservazione, e di adempire le funzioni che gli sono proprie. Ciò è quello che avviene nello stato di malattia (1). »

Resta dunque concluso che riguardato l' ordine come un insieme di concause produttive di un effetto unico, l'ordine è reale nella natura.

(1) *Ib. c. V.*

Nondimeno deve ammettersi un ordine *soggettivo*. Supponiamo che io ponga i libri nella mia libreria nel seguente modo; che riunisca insieme tutti i libri che trattano dello stesso argomento, che sono scritti nella stessa lingua, e che sono stampati nella stessa forma tipografica, si dirà certamente che io ho posto *ordine* nella mia libreria; ora un tale ordine consiste in alcune similitudini, che io scorgo in questa riunione di libri. Ma le similitudini sono *relazioni logiche*, come ho ampiamente mostrato innanzi nella prima parte di questa ideologia. Questo ordine, in conseguenza, è un ordine *soggettivo*.

Ma la relazione di causalità è oggettiva; perciò quella relazione che si osserva ne' tutti naturali, fra le concause, e l'effetto unico risultante, è relazione oggettiva, e costituisce de' tutti oggettivamente ordinati: ma di questi tutti ordinati oggettivamente, la cui esistenza è incontrastabile, anche per confessione degli atei, quale è l'origine o la causa? Non si possono dare altre risposte a questa quistione, se non se una delle tre seguenti: O si dice, che questi tutti derivano dall'assoluta necessità della natura, o si dice che derivano dal puro caso, o finalmente, che sono il prodotto di una intelligenza. La prima risposta è assurda, poichè ho dimostrato, in un modo invincibile, che questi tutti ordinati sono contingenti, come lo sono tutte le combinazioni delle molecole della materia, e ch'esse non possono, in conseguenza, derivare dall'essenza della materia; ed ho addotto su di ciò la stessa confessione dell'ateo autore del sistema della natura, sebbene questi vergognosamente si contraddica. La seconda risposta è ugualmente assurda; poichè il dire, che questi tutti ordinati sono un prodotto del *puro caso*, è lo stesso che dire, che sono effetti senza causa, il che è una proposizione assurda. Altra risposta ragionevole dunque non ci rimane di fare alla proposta quistione, se non se di dire *che questi tutti ordinati sono effetti, i quali hanno per causa un essere intelligente.*

E siccome questo essere conosce perfettamente le sue opere, perciò le concause, che in questi tutti ordinati si trovano, sono *mezzi*, con cui questo supremo essere produce l'effetto unico che ne risulta, e questo *effetto* è il *fine* di questi tutti. Ogni mezzo è una causa posta da una intelligenza, che ne prevede l'effetto, e l'effetto è un fine. Ecco provata dall'esistenza di quell'ordine, che l'ateo non può non ammettere nella natura la suprema intelligenza creatrice ed ordinatrice dell'universo, e l'esistenza de' fini nella natura.

Questo modo di ragionare è esatto e senza replica. Dallo stesso si vede, che per distruggere l' ateismo si deve stabilire prima di tutto la contingenza dell' universo. Tutta la quistione cogli atei consiste in ciò. Spinosa negò anche l'esistenza de' fini nella natura; perchè egli ha erroneamente creduto, che tutto nell'universo deriva dalla necessità della natura divina. Io ho distrutto questa necessità dell' universo, e perciò lo spinosismo cade ugualmente in ruina.

L'autore del sistema della natura non ha detto egli stesso, che la materia è necessaria, ma che le sue forme sono passeggere e contingenti? Non ha egli giudicato, che il moto disperderà, forse un giorno, queste masse maravigliose che girano sulle nostre teste? Questa rivoluzione formerà dunque un novello ordine differente dall' ordine presente, e rigorosamente parlando un altro universo. Se un altro universo è possibile, l'universo presente non è necessario; esso non è esistente tale quale è, che per la volontà libera del Creatore, il quale è il solo essere necessario.

« Egli avrebbe potuto ordinarlo differentemente se lo avesse voluto. In conseguenza della sua volontà l'ordine che egli ha stabilito è necessario; perchè non ha voluto che questo ordine si smentisse. Esso è necessario relativamente agli esseri inanimati, i quali non hanno il potere di allontanarsene; esso non è necessario a riguardo

del suo autore, il quale è padrone di cambiarlo se lo giudicasse a proposito: esso non è necessario assolutamente, ma per supposizione.

« Tosto che noi abbandoneremo un momento queste nozioni chiare e certe, non troveremo più che assurdità e contraddizioni. Ciò appunto è accaduto all' autore. Da un lato afferma continuamente che *tutto* è *necessario*, dall' altro egli riconosce che le forme della materia sono passeggere e *contingenti*. Egli si ostina a negare, che vi sia nell' universo un ordine reale; nello stesso tempo suppone quest' *ordine immutabile*, *e ne parla incessantemente* (1). »

Ma fermiamoci un poco a sviluppare l' idea di *caso*. L'autore del sistema della natura scrive: « Noi attribuiamo al caso tutti gli effetti, di cui non vediamo il legame colle loro cause. Così noi ci serviamo del vocabolo *caso*, per coprire la nostra ignoranza della causa naturale, che produce gli effetti che noi vediamo, per mezzo di cui non abbiamo le idee, o che opera in una maniera, nella quale noi non vediamo alcun ordine o sistema seguito di azioni simili alle nostre. Tosto che noi vediamo, o crediamo veder dell' ordine, noi attribuiamo questo ordine ad una intelligenza, qualità similmente improntata da noi stessi e dalla nostra propria maniera di operare e di essere modificati (2). »

Il vocabolo di *caso* può essere preso in due sensi. Si può intendere per *caso* un avvenimento senza alcuna causa che lo produca. Wolfio lo chiama, in questo senso, *caso puro*. È evidente che un tal caso puro è impossibile, poichè ogni effetto deve necessariamente aver la sua causa.

Si può eziandio intendere per *caso* un concorso di cause produttrici di un dato effetto senza che abbiano l' intenzione di produrlo, ed un tale effetto si appella effetto *ca-*

(1) Bergier Examen du matérialisme, 1 *par*. c. *V*, § 3.
(2) 1. *part*, c. *V*.

suale. Rimontando alla causa prima dell'effetto, quando questa non ha posto le concause con cognizione e colla intenzione di produrre un dato effetto, l'effetto sarà un *effetto casuale*. Un uomo passa da una strada nell'atto che il vento getta nella strada stessa una tegola che ferisce la testa di questo uomo, un tale avvenimento si riguarda come *causale*, e si attribuisce al caso; poichè nè l'uomo passando dalla strada vi passò coll'intenzione di esser ferito nella testa dalla tegola; nè il vento che gettò la tegola, ebbe intenzione di gettarla e produrre la ferita che produsse.

Da questa nozione del *caso* segue, che alcuni filosofi diedero una falsa definizione di esso, allora che l'hanno definito per un effetto, di cui noi ignoriamo le cause. Ciò dico, è falso. Noi non conosciamo la causa della gravità, dell'attrazione, dell'elettricità, e noi non abbiamo mai pensato nondimeno, che questi effetti avvenissero a caso.

Segue inoltre che il riguardare tutti gli effetti della natura, e perciò i tutti ordinati, di cui abbian parlato, come prodotti dalle combinazioni necessarie degli atomi, non esclude il caso della natura; poichè dove non entra l'intelligenza è necessario che si ammetta il caso di cui parliamo. « È un sofisma ridicolo (osserva il canonico Bergier) il sostenere che i fenomeni della natura non avvengano affatto a caso, perchè avvengono necessariamente, che essi non vengono da una causa cieca, perchè hanno una causa necessaria. Una causa, sia libera, sia necessaria, opera a caso, tostochè essa opera senza conoscenza, meno che non sia posta in azione da una causa superiore, che sa ciò che essa fa.

« Quando sarebbe vero, che il *caso* è l'opposto della *necessità*, seguirebbe ancora che le combinazioni della materia si fanno a caso, poichè secondo l'autore stesso, le forme della materia sono *passeggere* e contingenti (1). »

(1) *Ib.* § 1.

È certo, che una causa priva d'intelligenza non può avere in vista di produrre l'effetto che dalla stessa deriva; un tale effetto si attribuisce perciò al caso, ed è un effetto *causale*. Supponiamo che l'uomo sia stato il prodotto o l'effetto di cause prive d'intelligenza, non si potrà certamente dire, che queste cause hanno fatto gli occhi per la visione, nè gli orecchi pei suoni, nè la bocca per mangiare e per parlare: queste cause non conoscendo sè stesse ne ciò che da esse deriva al di là della loro intenzione. La visione è dunque nell'empia ipotesi dell'ateismo, un prodotto del caso: è un effetto *causale*; lo stesso deve dirsi de'suoni, degli odori e della vita del corpo umano. Ammettendo una suprema intelligenza, la quale conosce tutte le parti dell'universo e le loro scambievoli relazioni, e conosce tutti gli effetti delle cose naturali, tutti i pensieri degli esseri intelligenti, in breve tutto ciò che esiste in questo universo; e supponendo che questo universo sia stato da questa suprema intelligenza prodotto in modo che nulla accada in esso, che non sia voluto dall'eterna intelligenza, o permesso dalla stessa, si vede bene che il caso relativamente a Dio, è impossibile: ma se ci arrestiamo alle sole cause seconde, in quelle ove non interviene l'opera dell'uomo, tutti gli effetti sono casuali; ed anche in quelle ove interviene l'opera dell'uomo, non potrà negarsi che molte cose avvengano casualmente, ed al di là dell'intenzione dell'uomo stesso: « Ponamus viatorem « fluminis ictu necari in via. Dubium non est subesse hunc « casum providentiæ divinæ, nec sine Dei hoc fieri volun- « tate. Ponamus hoc accidere homini, qui a pravitate sua « se revocari passus non est: sapientiæ divinæ conveniens « est funestum casum in eum decernere, ut exemplum « sit aliis terroris. Quamobrem qui hanc vitæ et facti con- « venientiam ad providentiam refert; quæ veritati consen- « tanea sunt admittit. Enimvero atheus eandem casui tribuit « et magnum sibi presidium in eo reperisse videtur, quod

« funesto istiusmodi casu etiam e medio tollantur, quì a
« pravitate abhorrent, non perpendes casus ejusdem in
« universo directionem vi sapientiæ divinæ inexhaustæ
« multiplicem habere finem, adeoque non semper eun-
« dem (1). »

Maupertuis ci fa la seguente obbiezione: « A che serve nella costruzione di qualche animale, ritrovare apparenza di ordine, allorchè dopo siamo in un colpo arrestati da qualche dispiacevole confusione? Il serpente, che non cammina, nè vola, non avrebbe potuto sottrarsi alla persecuzione degli altri animali, se un numero prodigioso di vertebre non desse al suo corpo tanta flessibilità, che egli si trascina con velocità maggiore di quella con cui gli altri animali non camminano: esso sarebbe morto di freddo, durante l'inverno, se la sua forma lunga e puntuta non lo rendesse proprio ad immergersi nella terra: esso si sarebbe ferito strisciando continuamente, o lacerato passando per i buchi, ove si nasconde, se il suo corpo non fosse stato coperto di una pelle sdrucciolevole e scagliosa: tutto ciò non è forse ammirabile?

« Ma a che cosa serve tutto ciò? Alla conservazione di un animale il cui dente uccide l'uomo.

« Oh! si replica, voi non conoscete l'utilità de' serpenti nell'universo: essi conterranno rimedi eccellenti, che vi sono ignoti. Taciamoci dunque, o almeno non ammiriamo un sì grande apparecchio in un animale che non conosciamo se non come nocevole (2). »

Io ignoro la relazione del serpente col fine generale della creazione, come ignoro questo fine; ma conosco la relazione di ciascuna parte di questo rettile colla vita e colla conservazione di esso. Ora, questo concorso di parti verso un effetto, non potendo essere il risultamento della necessità de' moti degli atomi nè del caso, mi palesa un disegno

(1) Essai de Cosmologie, 1 *part.*

(2) *Wolfio*, Theol. nat., *part.* 1, *nota*, § 464.

ed una intelligenza. L'obbiezione dunque di Maupertuis è sofistica.

Maupertuis continua: L'argomento cavato dalla convenienza delle differenti parti degli animali co' loro bisogni sembra solido. I loro piedi non sono essi fatti per camminare, le loro ali per volare, i loro occhi per vedere, la loro bocca per mangiare, altre parti per riprodurre i loro simili? Tutto ciò non denota forse una intelligenza ed un disegno, che ha preceduto alla loro costruzione? Questo argomento aveva colpito gli antichi come ha colpito Newton, ed invano il gran nemico della Provvidenza (Lucrezio, lib. IV.) risponde, che l'uso non è stato lo scopo, che esso è stato la sequela della costruzione degli animli; che il caso avendo formato gli occhi, le orecchie, la lingua, gli animali se ne sono serviti per vedere, per udire, per parlare.

Ma non potrebbesi forse dire, che nella combinazione fortuita delle produzioni della natura, come non vi erano, se non quelle ove si trovavano certi rapporti di convenienza che potessero sussistere, non è cosa da maravigliarsi, che questa convenienza si trovi in tutte le specie che attualmente esistono? Il caso, direbbesi, aveva prodotto una moltitudine innumerevole d'individui; un piccol numero trovavasi costruito di maniera, che le parti dell'animale potevano soddisfare a' suoi bisogni: in un altro numero infinitamente più grande non vi era nè convenienza, nè ordine: tutti questi ultimi sono periti: animali senza bocca non potevano vivere, altri che mancavano di organi per la generazione non potevano perpetuarsi: i soli che sieno rimasti sono quelli ove si trovano l'ordine e la convenienza; e queste specie, che noi vediamo presentemente, non sono se non la più piccola parte di ciò che un destino cieco aveva prodotto. »

Il filosofo citato ragiona malissimo. Si pretende da noi che la notomia degli animali, che vivono sulla terra, ci palesi un disegno nella loro formazione; e ciò si dimostra

con un argomento senza replica: questo concorso, diciamo, delle parti dell' animale non può essere nè necessario, nè casuale, esso è dunque l'effetto di una causa intelligente. Ora, Maupertuis, senza rispondere a questo argomento, dice: forse vi sono stati animali, i quali erano privi delle parti necessarie alla loro vita o alla loro propagazione; questi che vi sono attualmente non sono dunque l'opera di una causa intelligente. Domando, in buona fede, è questo il raziocinio di un logico o di un sofista?

Noi ragioniamo degli animali che vivono attualmente: questi sono l'oggetto delle nostre riflessioni, non già quelli che forse vi sono stati: se questi animali, la cui esistenza è incontrastabile, ci palesano un disegno, a che giova ricorrere ad animali immaginarii? Ove sono mai stati questi animali, in cui non vi era nè ordine, nè convenienza? Io non li trovo, se non nella sola immaginazione di Maupertuis.

Inoltre ho avvertito, che nel modo in cui ho presentato l'argomento che ci occupa, niuna combinazione delle molecole materiali è possibile per mezzo di queste molecole modificate dal moto. Dal modo in cui io ho presentato l'argomento dell'ordine dell' universo, si vede che la quistione tra l'ateo ed il teista non si raggira ad esaminare, se supponendo la materia ed il moto, si possa con queste sole spiegare tutto ciò che si vede nel mondo; ma se si può supporre, che questa materia sia esistente per sè stessa, e che il moto le sia essenziale. Se l'esistenza ed il moto non sono essenziali alla materia, è chiaro che non si spiega l'origine del mondo supponendo esistente per sè stessa la materia ed essenzialmente in moto; poichè questa spiegazione supporrebbe non solo ciò che è in quistione, ma eziandio una cosa falsa ed assurda. Si dice comunemente: siccome dal gittare i caratteri posti in un tubo, da' quali è composta l'Iliade, non escirà questo famoso poema di Omero, così dal getto di tutti gli atomi della materia non sortirà giammai l'universo, che

ammiriamo. Questo argomento di paragone si trova usato tanto dagli antichi, che dai moderni. Ma esso non contiene un paragone rigorosamente esatto. Il getto de' caratteri dell' Iliade, posto l' uomo, è possibile: una data combinazione di questi caratteri qual siasi è possibile: ma qualunque combinazione degli atomi della materia, qualunque getto degli atomi è impossibile, senza una causa intelligente.

Ma supponiamo, dirà taluno, l' esistenza eterna degli atomi ed il moto ad essi inerente; qual sarà la probabilità, che esca finalmente dal loro concorso l' ordine attuale dell' universo? Rispondo, che la supposizione da cui si parte essendo assurda, la risoluzione del problema che si domanda è inutile per la quistione dell' ateismo. Io ho nondimeno trattato del proposto problema, nel mio saggio filosofico sulla critica della conoscenza vol. VI. cap. IX, § 96 e 97, a cui rimando il lettore.

Chiudo questa lezione colla seguente osservazione dell' autore dell' esame del fatalismo.

« Il sistema della natura è un mistero impenetrabile allo spirito umano. Il filosofo non può nè determinare il principio del mondo, nè gli stati onde è passato, nè le rivoluzioni che si preparano: il primo moto impresso alla materia, la direzione di questo moto, la varietà infinita delle figure degli elementi de' corpi, e la natura particolare degli elementi della materia ci sono assolutamente ignote: la combinazione di tutte queste cose produce tutti i fenomeni: l' essere creatore è il solo a conoscere ciò che produrranno tutte queste combinazioni; e noi non sappiamo su tutti questi oggetti che ciò che la rivelazione ci fa conoscere.

« Ma mentre la filosofia riconosce la sua impotenza a penetrar le molle che hanno prodotto, che conservano l' universo, essa fa nascere nello spirito l' idea più sublime della intelligenza creatrice: essa fa vedere nel mondo una moltitudine di combinazioni, che non possono aver per

principio che una intelligenza infinita ed onnipotente. La filosofia rischiarando l'uomo sulla causa del mondo, gli mostra quanto è incapace di abbracciar la natura, di conoscerne i rapporti, e vederne l'insieme. Essa insegna dunque all'uomo, che avvi una infinità di cose, di cui non può conoscere l'uso, e che possono ciò non ostante essere connesse al sistema del mondo; che così la ragione non deve combattere la provvidenza per mezzo di questi fenomeni bizzarri o desolanti. Tutte le declamazioni, che questi avvenimenti cagionano contro la provvidenza, sono dunque trasporti dell'orgoglio e dell'ignoranza (1). »

LEZIONE CXXVI.

SI SCIOGLIE L'OBBIEZIONE DEDOTTA DALL' ESISTENZA DEL MALE.

Gli atei oppongono al teismo l'esistenza del male nell'universo. Se l'universo, essi dicono, fosse l'opera di uno spirito infinito, il male di qualunque spezie non potrebbe avere nel mondo esistenza. Può Dio, dicono, togliere il male e nol vuole: non è dunque buono; vuole e nol può: non è onnipotente; nè vuole nè può toglierlo, non è nè buono nè onnipotente.

Gli atei hanno fatto risuonare sin dall'antichità questo argomento, che credono senza replica. Ma loro iattanza è vana. Iddio, essi chiedono, poteva togliere il male dal mondo? Rispondiamo immantinenti, che lo poteva; perchè, costoro replicano, non l'ha tolto? Perchè, torniamo a risponder loro, non ha voluto toglierlo. Se Dio, continuano gli atei, non ha voluto togliere il male, egli non è dunque dotato di bontà; noi neghiamo la conseguenza, gli atei cercano di sostenerla. Lo stato della quistione con-

(1) *Lib. IV, c.* 3, *art.* 11.

siste dunque in ciò: *Se dall'esistenza del male nel mondo si può dedurre che Dio non sia buono.* La quistione non consiste in conseguenza se esista Dio, ma se egli è buono, e se la permissione nel male è incompatibile colla bontà che i teisti gli attribuiscono. Essa non si versa sull' esistenza di Dio, ma sulla bontà di lui.

I manichei hanno insegnato, che essendovi nel mondo beni e mali, i beni avevano per causa un Dio buono, ed i mali un Dio malefico. I manichei non hanno dunque dedotto, dall'esistenza del male, l'ateismo, ma il domma de' due principii. Bayle ammassa molti sofismi per sostenere il manicheismo. Io lo confuterò fra poco.

L'autore delle quistioni sull' Enciclopedia, scrivendo contra l'ateo autore del sistema della natura, fa, tra le altre, la seguente osservazione: « La grande obbiezione di questo autore è nelle disgrazie e nei delitti del genere umano, obbiezione tanto antica quanto filosofica; obbiezione comune, ma *fatale* e terribile, alla quale non si trova risposta, che nella speranza di una vita migliore. E quale è ancora questa speranza? Noi non ne possiamo, per mezzo della ragione, avere alcuna certezza. Ma io oso dire, che quando ci è provato che un vasto edifizio costruito colla più grande arte è fabbricato da un architetto qual siasi, noi dobbiamo credere a questo architetto anche quando l'edifizio sarebbe tinto del nostro sangue, lordato de'nostri delitti, e che esso ci schiaccerebbe colla sua caduta. Io non esamino ancora se l'architetto è buono, se io debbo essere soddisfatto del suo edifizio, se debbo piuttosto escirne che dimorarvi; se coloro che sono come io, alloggiati in questa casa per alcuni giorni, ne sono contenti. Io esamino solamente se è vero che vi sia un architetto, o se questa casa ripiena di tanti bei appartamenti e di cattive soffitta, si è fabbricata perfettamente sola (1). »

(1) *Art* Dieu e Dieux, *sect.* 3.

Se l'autore citato conviene che l'esistenza del male non è un argomento valevole per l'ateismo, perchè riguarda l'obbiezione di cui parla come fatale? Non è questa una palpabile contraddizione? Inoltre è falso che l'immortalità dell'anima non può provarsi per mezzo della ragione: nella prima parte della Psicologia abbiamo mostrato il contrario.

L'esistenza del male è un fatto. Si tratta di rendere ragione di questo fatto. Tre supposizioni si possono fare: 1.° Quella dell'aseità ed indipendenza della materia; 2.° quella de' due principii de' manichei; 3.° quella del teismo; le due prime non possono ammettersi, poichè sono assurde e ripugnano a' fenomeni. Riguardo al teismo, io mostrerò che l'esistenza del male non ripugna alla bontà di Dio, ma non intraprenderò di penetrare nella ragione per la quale Iddio ottimo massimo ha permesso il male, poichè la suprema intelligenza è per me incomprensibile; con questo metodo la obbiezione presa dall'esistenza del male è invincibilmente distrutta.

Due condizioni si richiedono per potersi ammettere un'ipotesi: la prima è che l'ipotesi sia in sè stessa possibile. La seconda è che essa spieghi i fenomeni. La mancanza di qualunque di queste due condizioni è sufficiente per rigettarsi l'ipotesi. Ciò che involve contraddizione è nulla, e se l'ipotesi non ispiega i fenomeni, manca il fine pel quale essa si pone. Ora, l'ateismo è mancante di tutte e due queste condizioni; non può dunque essere una ipotesi per ispiegare l'esistenza del male. L'ateismo suppone l'aseità degli atomi della materia: questa aseità suppone che l'assoluto sia mutabile, e suppone una serie infinita di effetti senza causa: due assurdità evidenti. L'ateismo è, in conseguenza, una ipotesi impossibile, e perciò si deve rigettare.

L'ateismo inoltre non ispiega i fenomeni della natura; poichè questi ci manifestano un disegno, anche in quegli animali velenosi e micidiali che gli atei ci oppongono. Ed

a quanto io ho detto antecedentemente su tale oggetto, aggiungo la seguente osservazione di D'Alembert. « Vi sono combinazioni, che si debbono escludere, sebbene matematicamente possibili, allorchè queste combinazioni sono contrarie all'ordine costante osservato nella natura. Io suppongo che mille caratteri, che si troverebbero ordinati su di una tavola, formassero un discorso ed un senso; io domando qual uomo non iscommetterà tutto al mondo, che questo ordine non è l'effetto del caso? Intanto è dell'ultima evidenza, che questo ordine di vocaboli, che danno un senso, è così perfettamente possibile, matematicamente parlando, come un altro ordine di caratteri, che non formerebbe alcun senso. Perchè mai il primo ci sembra avere incontrastabilmente una causa, e non già il secondo? Se ciò non è, perchè supponiamo tacitamente, che non avvi nè ordine, nè regolarità nelle cose ove il caso solo presiede; o almeno, che quando noi osserviamo in qualche cosa ordine, regolarità, una sorta di disegno e di progetto, vi ha più a scommettere, che questa cosa non è l'effetto del caso, che se non vi si osservasse nè disegno, nè regolarità. Per isviluppare la mia idea con maggior nettezza e precisione io suppongo che si trovino su di una tavola caratteri di stamperia ordinati in questa maniera.

« Constantinopolitanensibus.

« aabceiiilnnnnnooopssstttu.

« nbsaeptolnoiauostnisnietn.

« Questi tre ordini contengono assolutamente le stesse lettere: nel primo ordine esse formano un vocabolo conosciuto; nel secondo non formano alcun vocabolo, ma le lettere vi sono disposte secondo il loro ordine alfabetico, e la stessa lettera vi si trova tante volte di seguito quante volte si trova ne' venticinque caratteri che formano il vocabolo *Constantinopolitanensibus*; finalmente nel terzo ordine i caratteri sono mescolati in confuso senza ordine ed a caso. Ora è immediatamente certo che, matematicamente parlando, questi tre ordini sono ugualmente

possibili. Egli non lo è meno, che un uomo sensato, il quale getterà un colpo d'occhio sulla tavola, ove questi tre ordini son supposti trovarsi, non dubiterà affatto, o almeno scommetterà tutto al mondo che il primo non è l'effetto del caso, e che egli non sarà quasi meno indotto a scommettere, che il secondo ordine ancora non lo è. Questo uomo sensato dunque non riguarda affatto in qualche maniera i tre ordini come egualmente possibili; fisicamente parlando, sebbene la possibilità matematica sia eguale e la stessa per tutti e tre (1). »

L'ateismo dunque non può servire d'ipotesi per ispiegare l'esistenza del male; perchè è una ipotesi intrinsecamente impossibile, e non ispiega i fenomeni dell'universo. L'obbiezione, in conseguenza, che gli atei traggono contro l'esistenza di Dio dall'esistenza del male, lungi di essere *terribile e fatale*, come la qualifica l'autore citato delle quistioni sull'enciclopedia, è di niun valore.

Lo stesso ragionamento io oppongo all'ipotesi dei due principii, che Bayle a torto ed a rovescio cerca di appoggiare. Questa ipotesi è in sè stessa assurda, poichè la nozione di due onnipotenti, uno buono e l'altro cattivo, è la nozione di due onnipotenti, niuno dei quali può fare alcuna cosa. Bayle conviene di questa assurdità. Ma se questa ipotesi è assurda, essa non può servire alla spiegazione de' fenomeni; il riconoscerne l'assurdità ed il crederla atta alla spiegazione de' fenomeni è una evidente contraddizione: poichè ciò che è intrinsecamente impossibile è nulla, ed il nulla non può esser la causa di alcuna cosa. Per rigettare, in conseguenza, questa ipotesi dei due principii ugualmente che quella dell'ateismo basta l'aver dimostrato la loro intriseca impossibilità.

Io aggiungo, che se l'ateismo non ispiega i fenomeni della natura, il manicheismo non ancora li spiega. Domando: Qual principio ha formato il sole, il principio malefico

(1) Mélanges, *Tomo* 5. Dubbi su' calcolo delle probabilità.

o il principio buono? Se risponderete che l' ha formato il primo, vi fo osservare l'influenza benefica del sole sugli uomini e sugli animali; se dite che l' ha formato il secondo, vi fo osservare i mali che il calore del sole produce sotto la zona torrida. Se il sole ha potuto essere formato da un Dio buono, non ostante alcuni incomodi e mali che dallo stesso derivano, un solo principio è sufficiente, e l' esistenza del male non è un fatto inesplicabile senza un principio malefico. Il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra, i minerali, nell'atto che sono le feconde sorgenti di tanti beni, non lasciano di produrre alcuni mali; ora, ripugna che queste cose sieno state prodotte da un principio malefico, essendo sorgenti di tanti beni; sono dunque prodotte da un principio buono, e perciò l' esistenza del male non ci costringe ammettere due principii.

Nè si dica che queste cose da cui derivano beni e mali sono prodotte dall' accordo de' due principii, poichè in questa chimerica supposizione non ripugna alla natura del principio buono il permettere il male; ora, se non ripugna alla natura di questo principio la permissione del male, l'esistenza del male non ci obbliga ad ammettere il domma de' due principii. »

Io trascriverò qui alcune riflessioni di Condillac, che mi sembrano molto giuste. Questo filosofo osserva, che il pregiudizio di non doversi porre i principii in quistione, ha dato l'occasione all' altro, di non doversi giudicare di un sistema, che per la maniera onde esso rende ragione de' fenomeni; egli scrive: « Sebbene un sistema fosse fondato sulle idee più chiare e più sicure, se esso è mancante da questo luogo, bisogna rigettarlo. Tale è l'eccesso della cecità in cui si cade: io ne darò per esempio ciò che Bayle ha scritto sul manicheismo.

« *Le idee*, egli dice, *più sicure e più chiare dell' ordine c' insegnano che un essere, il quale è esistente per sè stesso, che è necessario, deve essere unico, infinito, onnipotente, e dotato di tutte le sorti di perfezioni. Così*

consultando le idee, nulla si trova di più assurdo, che l' ipotesi de' due principii eterni ed indipendenti l' uno dall' altro, di cui l'uno non abbia alcuna bontà e non possa arrestare i disegni dell'altro. Ecco ciò che io chiamo le ragioni a priori. Esse ci conducono necessariamente a rigettare questa ipotesi, e a non ammettere che un principio di tutte le cose. Se non bisognasse che ciò per la bontà di un sistema, il processo sarebbe deciso alla confusione di Zoroastro e di tutti i suoi settatori. Ma non vi è alcun sistema, il quale, per esser buono, non abbia bisogno di queste due cose: l' una che le idee ne sieno distinte, l' altra che esso possa rendere ragione de' fenomeni.

« Queste due cose sono in effetto egualmente essenziali. Se le idee chiare e sicure non bastano per ispiegare i fenomeni, non se ne saprebbe fare un sistema; si deve limitarsi a riguardarle come verità che appartengono ad una scienza, di cui non si conosce ancora che una piccola parte. Se le idee sono assurde, non vi sarebbe cosa meno ragionevole che di prenderle per principii; ciò sarebbe spiegar cose che non si comprenderebbero per mezzo di altre, di cui si concepirebbe tutta la falsità. Da ciò bisognerebbe concludere, che supponendo che il sistema dell' unità del principio non basta per la spiegazione de' fenomeni, ciò non è una ragione per ammettere come vero quello de' manichei: gli manca una condizione essenziale.

« Ma Bayle ragiona molto differentemente. Nel disegno di concludere che bisogna ricorrere a' lumi della rivelazione, per ruinare il sistema de' manichei, come se fosse necessaria la rivelazione per distruggere una opinione che egli conviene esser contraria alle idee più chiare e più sicure, egli finge una disputa fra Melisso e Zoroastro, e fa così parlare questo ultimo. *Voi mi sorpassate nella bellezza delle idee e nelle ragioni a priori, ed io vi sorpasso nelle spiegazioni de' fenomeni e nelle*

ragioni, posteriori, e poichè il principal carattere di un buon sistema è di esser capace de dare ragione dell'esperienza, e che la sola incapacità di spiegarla è una prova che una ipotesi non è buona, comunque ella sembri bella d' altrove, dovete convenire che colpisco lo scopo ammettendo due principii, e che voi, che non ne ammettete che uno, nol colpite.

« Bayle, supponendo che il principal carattere di un sistema è di rendere ragione de' fenomeni, adotta un pregiudizio di quelli che sono più generalmente ricevuti, e che è una sequela del principio, *che non bisogna porre i principii in quistione*. È facile dare a Melisso una risposta più ragionevole dell' argomento di Zoroastro.

Se le ragioni a priori de' due sistemi, gli farei io dire, *fossero ugualmente buone, bisognerebbe dare la preferenza a quello che spiegherebbe i fenomeni. Ma se l' uno è fondato su idee chiare e sicure, e l' altro sopra idee assurde, non bisogna affatto tener conto dell' ultimo per rendere ragione de' fenomeni; esso non può ricevere questo vantaggio, che da ciò che si trova di difettoso in questi principii. Tutte le spiegazioni, in conseguenza, che esso dà, sono ugualmente difettose: l' assurdità dei principii è dunque una prova, che una ipotesi non è buona. È dunque dimostrato che voi non colpite lo scopo. Quanto a ciò che voi dite, che una supposizione è cattiva per la sola incapacità di spiegare i fenomeni, io distinguo: essa è cattiva, se questa incapacità viene dal fondo della stessa supposizione; in modo che per la sua natura essa sia insufficiente alla spiegazione de' fenomeni. Ma se la sua incapacità viene da' limiti del nostro spirito e dal non aver noi conoscenze sufficienti a farla servire per render ragione di tutto, è falso che essa sia cattiva. Per esempio io non riconosco che un primo principio, perchè, secondo il vostro avviso, è questa l' idea più chiara e più sicura: ma incapace di penetrar le vie di questo essere supremo, i miei lumi non mi*

bastano per rendere ragione delle sue opere. Io mi limito a raccogliere le differenti verità, le quali vengono alla mia conoscenza, e non intraprendo di legarle e farne un sistema, che spieghi tutte le contraddizioni che voi v'immaginate vedere nell'universo. Qual necessità in fatti, per la verità del sistema, che Dio ha stabilito, che io lo possa comprendere? Conviene dunque che dal non poter io con un solo principio rendere ragione de' fenomeni, voi non siete in diritto di concludere che ve ne sieno due.

« Bisognerebbe esser molto prevenuto, per non sentire quanto il ragionamento di Melisso è più solido di quello di Zoroastro (1) »

Questa critica, che Condillac dirige contro i ragionamenti di Bayle sul manicheismo, è, secondo me, molto giusta, e senza replica. Più innanzi lo stesso filosofo ha, sullo stesso oggetto, fatto un'altra osservazione anche molto giusta, ed io non posso tralasciare di qui riportarla: « Le materie un poco complicate, avendo mille lati per dove si possono prendere, danno luogo ad un gran numero di sistemi astratti. Si domanda, per esempio, qual' è l'origine del male. Bayle stabilisce la sua risposta sui principii della bontà, della santità e dell'onnipotenza di Dio; Malebranche preferisce quei dell' ordine della sapienza; Leibnizio crede che non bisogna se non la sua ragion sufficiente per ispiegar tutto; i teologi impiegano i principii della libertà, della provvidenza generale, della caduta di Adamo; i sociniani negano la prescienza divina; gli origenisti assicurano che le pene non saranno eterne.

« I principii, di cui Bayle, Malebranche, Leibnizio ed i teologi si servono, sono tante verità: è questo il vantaggio che essi hanno su quelli de' sociniani, degli origenisti e degli altri. Ma nessuna di queste verità non è

(1) *Condilac, Traité de Systèmes,* 1 *par, cap. III.*

abbastanza feconda per darci la ragione di tutto. Bayle non s'inganna dicendo che Dio è santo, buono, onnipotente: egli s'inganna perchè credendo questi dati sufficienti, vuol farne un sistema. Io ne dico altrettanto degli altri. Il piccol numero delle verità che la nostra ragione può discoprire, e quelle che ci sono rivelate, fanno parte di un sistema proprio a risolvere tutti i problemi possibili, ma non sono destinate a farcelo conoscere, e la Chiesa non approva i teologi, che intraprendono di spiegar tutto (1) »

È incontrastabile che la natura divina è incomprensibile, e che, in conseguenza, non ci è possibile di conoscere il fine generale della creazione; ed ignorando nella sua integrità il sistema dell'universo, non possiamo conoscere la relazione di esso col fine della creazione.

È ugualmente incontrastabile, che la perfezione della natura divina non richiede che Dio manifesti alle creature tutta la sua bontà, vale a dire ch' egli dia loro tutti i beni de' quali sono suscettivi. Se ciò fosse, Dio non potrebbe creare alcuna creatura, poichè qualunque creatura essendo limitata, è sempre suscettiva di una perfezione maggiore di quella che ha.

Da ciò segue, che l'essere intelligente non ha alcun diritto di lagnarsi di non avere ricevuto da Dio maggiori doni naturali, o soprannaturali di quelli che ha ricevuto. Se tutti gli uomini avessero ricevuto la stessa forza di spirito di Platone, di Aristotile, di Galileo, di Newton, chi nella società farebbe il calzolaio o il sartore?

Da ciò segue ugualmente, che Dio permettendo l'abuso della libertà nell'essere intelligente, questa permissione non è contraria alla divina bontà. L'impedire l'abuso della libertà è un benefizio, e la divina bontà non obbliga Dio a concedere tutti i benefizi possibili all'essere intelligente. Se l'essere intelligente, potendo non commet-

(1) *Ibid cap.* 2

tere il peccato, lo commette, imputi ciò alla sua malizia, e non vomiti bestemmie contro la provvidenza.

Se Dio fosse obbligato d'impedire l'abuso della libertà, seguirebbe che la previsione di questo abuso dovrebbe esser seguita da un benefizio, e che perciò sarebbe nell'ordine che una volontà perversa fosse ricompensata con un benefizio; il che è contrario alla legge della nostra ragion pratica, *che la virtù merita premio ed il vizio merita pena.*

Ora se non ripugna all'infinita perfezione della natura divina il permettere l'abuso della libertà nelle creature intelligenti, gli atei ed i manichei non possono opporre l'esistenza del male nell'universo alla esistenza di un solo essere infinito e sapientissimo.

Il male è di tre specie, cioè *metafisico, fisico* e *morale.* Il primo consiste nella limitazione; ed è evidente che dovendo la creatura essere necessariamente limitata, il male metafisico le è essenziale, e perciò non ripugna alla bontà divina.

Il male fisico consiste ne' dolori. L'esistenza del dolore nell'universo non ripugna alla bontà di Dio. Malgrado l'esistenza del dolore la vita si ama: essa è perciò un benefizio; e sebbene forse sarebbe un maggior benefizio senza il dolore, non essendo Dio obbligato a tutti i benefizi possibili, l'esistenza del dolore non è opposta all'infinita perfezione della natura divina. Nè si opponga l'esempio de' suicidi; poichè se questi odiano la vita nel momento in cui si uccidono, non l'hanno odiata negli altri momenti antecedenti. Ma vi è di più; il dolore serve: 1.° a purgarci de' falli in cui siamo incorsi; 2.° all'esercizio della virtù; 3.° a distaccare il cuore da questa terra, ed a farci desiderare la gloriosa immortalità.

Il male fisico non ripugna dunque alla bontà divina.

Il *male morale* consiste nel peccato, e questo nell'a-

buso della libertà dell' essere intelligente; e noi abbiamo di sopra provato che Dio può permettere l' abuso della libertà senza offendere la sua infinita perfezione.

L' esistenza del male non è, in conseguenza, incompatibile coll' esistenza di un Dio infinitamente perfetto, infinitamente buono, infinitamente santo ed infinitamente giusto.

Se dunque i nemici della provvidenza ci domandano: *Poteva Dio togliere il male fisico ed il male morale dal mondo*? noi rispondiamo loro: Il poteva; e quando ci domandano di nuovo: Perchè dunque Dio potendo togliere il male, non lo ha tolto? noi risponderemo loro, che lo spirito umano essendo finito, non può conoscere questo *perchè* che essi chiedono. E se da ciò concludono, che Dio non togliendo il male non è buono, noi risponderemo loro, che questa illazione è stata dimostrata falsa dalle antecedenti riflessioni.

Termino questa discussione con osservare, che Iddio dal male che egli permette, ricava bene maggiore; così dalla iniquità de' Giudei crocifissori di Gesù Cristo egli trasse l' ineffabile benefizio della redenzione del genere umano; dalle persecuzioni de' cristiani fece nascere la pazienza e la costanza eroica de' martiri.

LEZIONE CXXVII.

DEGLI ATTRIBUTI DI DIO.

La creatura è soggetta al cambiamento: in essa vi è dunque generazione di modificazioni, è perciò causalità e tempo. Ma Iddio è immutabile: in esso non vi è perciò successione, non vi è nè prima, nè dopo, non vi è tempo. Siccome l'esistenza delle sostanze mutabili è il tempo, così l' esistenza dell' essere infinito ed immutabile è *l' eternità*. Ora, nell' essere immutabile la successione è

impossibile; non vi è dunque nè può esservi alcuna successione nell' eternità.

Intanto alcuni filosofi hanno pensato il contrario. Essi hanno immaginato una durata distinta dalle cose esistenti e comune a tutte. Iddio, dicono, è esistente in ciascuno istante di questa durata infinita, nè vi è istante alcuno in cui Dio non esista. Questa durata infinita è l'*eternità di Dio*. In una parte di questa durata infinita sono esistenti le creature, le quali perciò non sono eterne.

Se una durata distinta dall'esistenza delle cose è una cosa immaginaria, come abbiamo provato nella prima parte dell' Ideologia, segue che la nozione dell'eternità successiva è una nozione immaginaria.

L' abate Genovesi, il quale conviene che la durata non è un ente distinto dalla cosa che dura, ammette una certa successione nell' eternità; egli scrive: « Dio non ha principio, nè può aver fine; e questa sua proprietà dicesi *aseità* rispetto all' indipendenza, ed *eternità* per riguardo alla *sempresistenza*. Vi sono alcuni, i quali si rappresentano l'eternità, ossia la *sempresistenza*, siccome un punto indivisibile non avente nè preterito, nè futuro, perciò sempre ed immobilmente presente: ed altri che la figurano come una linea infinita da ambe le parti, sempre trascorrente e sempre stabile. Riflettiamo qui nondimeno, che quando si ragiona di Dio, ogni immaginazione è pericolosa e tutti i paragoni sono imperfettissimi.

« Non vi può essere analogia perfetta, dice avvedutamente s. Tommaso, tra gli esseri creati e l'essere eterno, infinito. Boezio aveva detto: *L'eternità* essere *il possedere tutta insieme una vita perfetta e senza termini*, nè dinanzi, nè poi. Egli esclude dunque dall' essere eterno ogni aumento o decremento, ogni mutazione di stati, ogni modificazione. La vita e la perfezione della divinità è tale ora, quale fu abeterno, e sarà tale per tutta l' e-

ternità. Se la sua entità è assolutamente infinita e se è necessità di natura che sia tale, che le si potrebbe aggiugnere o togliere? Non vi è dunque successione fisica, nè vi può essere, e non è neppur concepibile nell'essere eterno. Ma nondimeno continuando esso, benchè immutabilmente, ad esistere, e durando abeterno in eterno, ci somministra un concetto di successione, nella quale, senza niente alterare nella sua natura, possiam concepire, rispetto a noi ed al mondo, una parte preterita, una presente, una futura; e questa può dirsi successivamente di *concetti umani, o metafisica,* una sempresistenza, una continuata esistenza, che noi immaginiamo come una linea infinitamente lunga, in cui non sia nè principio, nè fine, ed alla quale vengonsi a misurare tutte le finite del tempo. Sarebbe per noi impossibile il concepire altrimenti la sempresistenza di Dio. Quel punto medesimo sempre esistente se esiste sempre, non si può concepire senza che si concepisca durata nell'esistere, e questa è una successione metafisica. I geometri concepiscono generarsi le linee pel trascorrere de'punti che c'immaginiamo nella natura divina (1). »

Ma con buona pace di questo valente scrittore questa *successione metafisica o di concetti umani,* è una espressione che dinota una legge della nostra immaginazione, e che applicata a Dio non ha alcun senso. Non si tratta qui di esaminare se noi possiamo immaginare l'eternità senza successione, ma se vi sia alcuna successione nell'eternità. Noi abbiamo il sentimento del nostro essere presente, e con questo sentimento è abitualmente associato il fantasma del nostro *me* in istati antecedenti. Questo legame, che la legge psicologica dell'associazione delle idee ha posto fra il sentimento del nostro *me* attuale col fantasma del *me* in istati antecedenti, si è reso dall'abitudine indissolubile e necessario; perciò ci è impos-

(1) *Scienze metaf., Teologia. Cap.* I. § I.

sibile immaginare la sussistenza di un essere, senza immaginare in essa una parte preterita, un passato, un presente ed un futuro; ma possiamo noi fare un salto dal nostro modo d'immaginare alla cose in sè stesse?

Domando a Genovesi: In Dio vi è successione? egli risponde: In Dio non vi è successione fisica, ma vi è successione metafisica.

Ma che cosa intendente voi, io replico, per *successione fisica?* sembra che voi intendiate una successione reale, oggettiva; non vi è dunque, io concludo, alcuna successione reale oggettiva in Dio, ma se non vi è una successione oggettiva in Dio, la espressione di *successione metafisica* applicata a Dio, è vuota di senso.

Vi è di più. Voi convenite che la durata distinta dalle cose che esistono è una chimera; non vi è dunque alcuna successione, quando non vi sono cose successive; ora in Dio non vi sono cose successive, e voi ne convenite; non vi è dunque alcuna successione in Dio. Ma il dire che non vi è alcuna successione in Dio e l'ammetterne una, a cui si dà il nome di successione metafisica, è una contraddizione nei termini.

Se poi per successione metafisica s'intende la legge soggettiva di cui abbiamo parlato, si esce fuori dalla quistione.

Cito volontieri un bel passo di Fénélon, poichè esso contiene la vera nozione dell'*eternità* :

« La non permanenza della creatura è ciò che io nomino il tempo: per conseguenza la perfetta ed assoluta permanenza dell'essere necessario ed immutabile è ciò che io debbo nominare l'*eternità*. Nulla non può mai cambiare la sua modificazione, poichè egli non può mai averne alcuna. Il vero infinito, non soffrendo alcun limite nel suo essere, non può avere alcun limite nella sua esistenza: per conseguenza egli non può avere alcun tempo, nè durata: perchè ciò che io appello durata è una esistenza divisibile e limitata, ed è ciò che precisamente

è opposto alla permanenza. L'esistenza divina che è infinita, è dunque indivisibile. Se essa non è divisibile, come l'esistenza limitata delle creature, nelle quali vi è ciò che si chiama la parte anteriore e la parte posteriore, segue dunque che questa esistenza infinita è sempre tutta intera... *In Dio nulla è stato, nulla sarà, ma tutto è.* Sopprimiamo dunque per lui tutte le quistioni che la abitudine e la debolezza dello spirito finito, che vuole abbracciare l'infinito al suo modo stretto e corto, ci tenterebbero di fare. Dirò io, o mio Dio, che voi avevate già una eternità di esistenza in voi stesso prima che mi aveste creato, e che vi rimane ancora un'altra eternità dopo la mia creazione, in cui voi esisterete sempre? Questi vocaboli *già* e *dopo* sono indegni di colui che è. Voi non potete soffrire alcun passato ed alcun avvenire in voi. È una follia di voler dividere la vostra eternità, la quale è una permanenza indivisibile. ... Insensato che io sono! Io voglio, o immobile verità, attribuirvi l'essere limitato, cangiante e successivo della vostra creatura.... Egli è falso che la creazione della vostra opera divina divida la vostra eternità. Due eternità non farebbero più di una sola: una eternità divisa, che avrebbe una parte anteriore ed una parte posteriore, non sarebbe una vera eternità: volendo moltiplicarla si distruggerebbe; perchè una parte sarebbe necessariamente il limite dell'altra pel termine, in cui esse si toccherebbero. Chi dice eternità, se egli intende ciò che dice, non dice che ciò che è, e niente al di là; perchè tutto ciò che si aggiunge a questa infinita semplicità, la distrugge. Chi dice eternità non soffre più il linguaggio del tempo. Il tempo e l'eternità sono incommensurabili: essi non possono essere paragonati; e si è sedotti dalla propria debolezza tutte le volte che s'immagina qualche rapporto fra cose sì sproporzionate.

« Voi avete nondimeno, o mio Dio, fatto qualche cosa fuor di voi; perchè io non sono voi, e vi è una infinita

distanza fra voi e me. Quando dunque mi avete voi fatto? Non eravate voi forse prima di farmi? Ma che dico io? Eccomi già ricaduto nella mia illusione, e nelle quistioni del tempo.... Voi siete, e ciò è tutto. Voi *siete colui che è*. Tutto ciò che non è questa parola vi degrada, essa sola vi rassomiglia... È troppo poco di dire di voi, che voi eravate sin da secoli infiniti prima che io fossi. Io mi vergognerei di parlar così, perchè ciò è un misurar l'infinito col finito, il quale è un mezzo niente... Non bisogna dire *voi eravate*, perchè *eravate* indica un tempo passato ed una successione: *voi siete*, e non vi è che un presente, immobile, indivisibile ed infinito, che vi possa attribuire, per parlare nel rigore dei termini. Non bisogna dire che voi siete sempre stato; bisogna dire che voi siete; e questo termine di *sempre*, che è sì forte per la creatura, è troppo debole per voi, perchè esso denota una continuità e non una permanenza. Val meglio dire semplicemente e senza restrizione, che voi siete. O essere! O essere! la vostra eternità, che non è che il vostro essere stesso, mi sorprende, ma essa mi consola (1). »

Iddio è immenso. Ma che cosa è mai l'*immensità* divina? Dio, dicono molti metafisici, è per tre maniere onnipresente, o immenso; per *scienza*, conoscendo tutto quanto è nel mondo; per *potenza*, operando in tutto; per *essenza*, essendo in ogni punto dello spazio mondano sostanzialmente. Ma questa terza maniera di essere immenso suppone la realtà e la infinità dello spazio puro; ora, noi abbiamo provato che la estensione qualsiasi è un fenomeno, non una realtà: noi abbiamo rigettato qualunque infinito composto; non possiamo, in conseguenza, ammettere questa terza maniera di immensità. Un essere è *presente* ad un altro, quando il primo agisce o può agire immediatamente nel secondo. Iddio conosce

(1) De l'existence de Dieu, *p r.* 2 *cap.* 2, *n.* 4.

tutto, e niente è a lui nascosto: ogni creatura è esistente per lui, ed è sotto la sua potenza immediata; egli è perciò *onnipresente*, egli è immenso. Il riguardare lo spazio infinito per l' immensità di Dio, è un fare Dio esteso; è lo stesso che fare composto il semplice; il che è una evidente contraddizione: « La parola immensità (dice saviamente Genovesi) abbarbaglia le nostre fantasie, e ci fa credere che Dio abbia perciò una estensione dimensiva, cioè a tre dimensioni, ancorchè semplicissima. Di qui è che Francesco Patrizio fra i nostri Italiani, ed Arrigo Moro tra gl' Inglesi si diedero a credere che l' immensità di Dio non sia altro, salvo che l' immenso spazio vacuo, eterno, infinito, semplicissimo, indivisibile, omogeneo, ma essenzialmente intelligentissimo ed onnipotente. Non va più in là il cervello umano. Egli pensa per fantasie, e vien meno come quelle si dileguano. Arnaldo rinfaccia il medesimo sentimento al padre Malebranche. Il padre Lessio gesuita, nel suo libro de' *Divini attributi*, sembra essere nella medesima opinione. Quell' è fuor di dubbio, che Giuseppe Raphson, filosofo inglese, il sostenne apertamente, e non molto oscuramente Samuele Clarck, nè n' era alieno il cavalier Newton (1). »

Ma il filosofo non può egli guardarsi dagli errori della fantasia? Ho osservato, nel volume antecedente, che lo spazio vacuo, è un fenomeno costante, e che noi l' immaginiamo come il luogo de' corpi. Un corpo perciò si dice *essere in un luogo*, in quanto che si riguarda occupare una parte dello spazio vacuo; ma l' essere semplice, non essendo esteso, non può occupare alcuna parte dello spazio immobile; il semplice non è perciò in un luogo.

Quando i sostenitori della realtà dello spazio immenso ci dicono che questo spazio è semplice, essi fanno un

(1) *Scienze metaf. Teol. cap.* 1. § *XIX.*

abuso enorme del linguaggio. Il semplice è moltiplice, esso ha parti. È inutile di sforzarsi d'illuminare gli avversari su questo punto: essi sono talmente dominati dall'immaginazione, che sono incapaci di pensare alcuna cosa che non sia estesa, ed hanno una propensione invincibile a trasportare nelle cose le leggi soggettive della immaginazione.

Wolfio ha ragionato esattamente su questa materia: egli, fra le altre cose, scrive: « *Illocalitas* Dei fluit « ex ipsius simplicitate. Qui vero Deo tribuunt infini- « tatem, hoc est interminabilem exstensionem; eundem « localem faciunt et substantiæ suæ diffusione rebus « omnibus inexistentem, seu substantiam divinam per om- « ne spatium immaginarium diffusam sibi immaginantur, « intellectum vero, voluntatem et potentiam per infinitam « extensionem quasi diffusa tacite supponunt, unde alia « inferunt, quæ distinctam explicationem minime ferunt. « Sed cum istiusmodi idolis tribus, quemadmodum *Ve- « rulamius* vocat, nobis nihil est negotii. Colunt ea acu- « mine methaphisico destituti, nonnisi rerum metaphisi- « carum tractatione comparando (1). »

Abbiamo provato che l'universo ci dimostra una suprema intelligenza; intanto Robinet imprudentemente pretende, che non può darsi alcuna intelligenza la quale non ripugni all'assoluto. Egli ragiona a questo modo: l'umana intelligenza non può convenire a Dio: dunque niun'altra intelligenza può convenirgli: si può dare un più vergognoso sofisma di questo? Ma, egli ripiglia, noi non abbiamo alcuna idea la quale non derivi dall'esperienza; ora l'esperienza non ci dà altra idea dell'intelligenza, se non che dell'intelligenza umana; noi dunque non abbiamo alcuna idea di una intelligenza diversa dall'intelligenza umana.

Questo argomento si può ritorcere contro Robinet. L'e-

(1) *Nota* § 1036, 1 *par.* Theol nat.

sperienza non ci dà altra idea di un essere, se non quella dell' essere prodotto e condizionale; non abbiamo dunque alcuna idea di un essere assoluto; se non ne abbiamo alcuna idea, non siamo in diritto di ammetterne l' esistenza. Robinet intanto ammette l' essere assoluto.

Quando si parte da un principio precario e falso, si deve giungere ad illazioni false e spesso mostruose. È falso che tutte le idee derivino immediatamente dalla esperienza: l' idea dell' *assoluto* è un prodotto del ragionamento, il quale, partendo dal condizionale esistente, giunge legittimamente all' essere assoluto. Ma vediamo qual nozione dobbiamo formarci della divina intelligenza.

Io ho fatto nella psicologia l' analisi dell' intelligenza umana; ho riconosciuto in essa le seguenti facoltà: sensibilità, coscienza, immaginazione, analisi e sintesi; facoltà tutte comprese nel vocabolo *intelletto*, come il desiderio e la volontà sono comprese sotto il vocabolo di *volontà*. Iddio è indipendente: egli esiste per sè stesso, e non può essere modificato da alcun agente esterno, Egli non può dunque avere sensazioni, poichè queste nascono dall'azione de'corpi esterni su di noi; esse suppongono uno spirito finito e mutabile.

I fantasmi sono percezioni riprodotte, le quali si erano ecclissate: essi cambiano lo stato dell' anima nostra. I fantasmi non possono dunque convenire ad uno spirito immutabile ed infinito. Iddio dunque non immagina alcuna cosa: egli non si ricorda, nè si dimentica di alcuna cosa. Sono tutte queste affezioni di uno spirito mutabile e finito.

L' analisi e la sintesi sono le facoltà elementari della meditazione. La meditazione è un mezzo per istruirci e per farci conoscere ciò che ignoravamo. Essa è dunque l' appannaggio di uno spirito finito e mutabile, e non può, in conseguenza, convenire ad uno spirito infinito ed immutabile. Quando coll'analisi decomponiamo un oggetto, ciò avviene per l' impossibilità in cui siamo di vederlo tutto

intero con un solo sguardo; l'attenzione dunque e l'analisi in generale conviene solamente allo spirito finito: le idee astratte sono necessarie per la limitazione del nostro spirito, il quale non può tutto vedere con un semplice atto. La sintesi serve a farci conoscere in intero ciò che conoscevamo per parti: essa c'istruisce, e la istruzione ripugna all' immutabile ed all' infinito. Iddio dunque non astrae, non giudica, non ragiona.

Il desiderio e la volontà par che suppongano la mancanza di qualche cosa, e che si può migliorare il proprio stato con ottenerla. Questi modi del pensiero umano sembrano perciò essere ripugnanti ad un essere immutabile e sufficiente a sè stesso.

Iddio non sente, non immagina, ed in conseguenza non si ricorda. Egli non *analizza*, e perciò non attende e non astrae: non *sintesizza*, e perciò non giudica, nè ragiona. Non desidera e non vuole, ed in conseguenza non ha affetti, non ama, non odia, non si sdegna, non è commosso. Qual idea possiamo dunque formarci della divina intelligenza? Se niuno degli elementi, di cui si compone il pensiero umano, è applicabile a Dio, con qual diritto possiamo asserire che Dio pensa? Se niuna delle idee legate al vocabolo *intelletto* è applicabile a Dio, qual senso può avere la proposizione: *Dio conosce*, *Dio sa tutto?*

Noi abbiamo la coscienza del proprio *me* e delle affezioni che sono nel *me*. Una tal coscienza può riguardarsi come una visione interna del nostro essere. Possiamo dunque concepire nell'essere immutabile la visione di sè stesso. Robinet è certamente nell'impossibilità di provare, che tal visione ripugna all' assoluto. Siamo dunque nel diritto di stabilire, che questa proposizione: *Dio vede sè stesso*, non presenta nulla d' indegno della divina maestà, e che essa non è una espressione vuota di senso.

L' esistenza della natura non è inseparabile dall' esi-

stenza di Dio. La natura non è perchè Dio è, ma perchè Dio la fa essere. A questo atto ineffabile pel quale esiste tutto l'universo, io do il nome di *volontà divina* o di *volere divino*. Abbiamo dunque una qualche nozione della scienza divina e della divina volontà. Arrestiamo qui la nostra speculazione. Lo scrutatore della divina maestà resta oppresso dalla sua gloria.

Il dotto Petavio dimostra cinque proprietà della scienza divina: 1.° che la scienza divina non è una qualità o un accidente inerente alla sostanza di Dio, ma che è la stessa sostanza di Dio. Iddio, dicono i teologi, è *puro atto e tutto atto*, *purus actus et totus actus*; 2.° che Dio non riceve la sua scienza dalle cose esterne a lui, ma che egli conosce tutto in sè stesso; 3.° che la scienza di Dio è unica e non moltiplice come la nostra, poichè Dio con un atto semplicissimo conosce tutto ciò che può conoscersi; 4.° che la scienza di Dio è immutabile; 5.° che la scienza di Dio è la causa di tutte le cose, poichè noi conosciamo le cose esterne a noi, perchè esse sono; laddove relativamente a Dio, le cose sono perchè egli le conosce.

Io ho dimostrato or ora contro Robinet, che fra i differenti atti della nostra facoltà di conoscere, ve ne ha uno che può attribuirsi a Dio, e che questo è la visione di sè stesso. L'uomo è intelligente quando ragiona, e la suprema intelligenza non ha bisogno di ragionare; non vi sono per essa nè premesse, nè illazioni, nè giudizi: essa è semplicemente intuitiva. Ma fa d'uopo guardarsi dall'assimilare perfettamente l'atto del senso intimo con cui l'uomo percepisce sè stesso colla visione che è in Dio. Il nostro senso intimo è un modo del *me*, e la visione di Dio è lo stesso Dio; il nostro senso intimo è inadeguato al suo oggetto, poichè non vede l'essenza del *me*, e la visione di Dio è lo stesso oggetto: il nostro senso intimo è variabile, e la sua varietà dipende dalla perenne successione delle modificazioni, che hanno luogo nel *me*; la visione di Dio è immutabile: *essa è ciò che è*.

Iddio essendo perfettamente indipendente, ed in sè stesso perfettamente beato, segue che l'atto della creazione è libero.

L'atto creatore è libero. Questo atto è pure immutabile: ciò significa che esso non può cessare di essere atto creatore libero. Questa impossibilità non cambia la natura dell'atto creatore, la quale è di esser libero: essa esprime una verità meramente suggettiva, la quale consiste in ciò, che lo spirito vede una contraddizione nella supposizione del cambiamento. La necessità assoluta è una legge logica de'nostri pensieri. Sarebbe errore il trasportare la necessità logica al di fuori del nostro spirito ed il cambiarla in una forza necessitante; sarebbe un voler personificare il destino o la fatalità. L'immutabilità dell'atto creatore libero è espressa dalla seguente proposizione: *l'atto creatore è libero.* In essa non si contiene la menoma contraddizione. L'atto del nostro volere è un effetto, il cui principio efficiente è il nostro spirito stesso. Ma come il nostro spirito produce questo atto del nostro volere? Ciò è inesplicabile ed incomprensibile per noi. Ma sebbene ciò sia inesplicabile ed incomprensibile, perchè non conosciamo il come il nostro spirito produce questo atto del nostro volere? un tale atto nondimeno è, sotto alcuni riguardi, spiegabile.

Noi di fatti concepiamo antecedentemente alla determinazione della nostra volontà alcuni fatti nel nostro spirito, che dispongono ed eccitano lo spirito stesso alla data determinazione, ed in seguito de'quali lo spirito opera producendo l'atto del nostro volere. Noi dunque concepiamo l'esistenza di questo atto come derivante da alcune affezioni del nostro essere, le quali ne sono la condizione, e dal nostro spirito stesso che da queste affezioni è modificato, come causa efficiente.

L'atto del nostro volere dunque, sebbene sia sotto un certo riguardo incomprensibile ed inesplicabile, è perciò sotto un altro riguardo spiegabile, per la ragione che

suppone antecedentemente alla sua esistenza alcune cose esistenti, da cui si fa derivare. Similmente nello studio della fisica noi siamo obbligati di supporre alcuni fatti primitivi ed inesplicabili: tali sono, per esempio, l'estensione, il moto. Ma noi possiamo, per mezzo di questi fenomeni primitivi, spiegarne molti altri secondari. Quindi tutte le nostre conoscenze degli oggetti finiti, sebbene suppongano alcune verità incomprensibili, pure ci permettono di spiegare alcune cose per mezzo di altre; e così di comprendere, in un certo modo, gli effetti per mezzo delle loro cause; ma, riguardo a Dio, la cosa è tutta all'opposto. In questo essere infinito e semplicissimo non ci è permesso di porre alcuna cosa che sia prima di un'altra; quindi in esso nulla vi è che sia spiegabile per mezzo di ciò che lo precede. La natura divina perciò è per noi interamente *incomprensibile*. In noi il conoscere precede il volere. Ma in Dio il conoscere ed il volere sono la stessa cosa dell'essere suo ineffabile. Perciò nulla vi è in Dio, che non sia la sua sostanza, la sua essenza, ed in un vocabolo, che non sia Dio stesso.

Riguardo agli altri attributi che si sogliono attribuire a Dio, questi si concepiscono concependo la divina volontà come causa di alcuni dati effetti negli uomini. Così Dio è *buono*, poichè egli è l'autore libero di tutti i beni delle creature. Iddio è *misericordioso* poichè egli solleva le miserie delle creature. *Tristari de miseria alterius non competit Deo*; *sed repellere miseriam alterius*, *hoc maxime ei competit* (S. Tommaso, 1. part. q. 21, art. 3, in corpore).

Iddio è *giusto*, poichè premia la virtù e punisce il vizio. Egli è *santo*, poichè non fa il peccato, ma lo punisce.

LEZIONE CXXVIII.

CONCLUSIONE DELLA IDEOLOGIA.

Le verità sulle quali è appoggiata la dimostrazione della realtà della nozione di Dio, sono di due specie: alcune sono verità necessarie ed ipotetiche; le altre sono verità sperimentali. Dall'insieme di esse, cioè dall'applicazione delle prime alle seconde, o partendo dalle seconde col soccorso delle prime, risulta la realtà della nozione di Dio.

Le verità della prima specie sono le seguenti: 1.° non può esservi effetto senza causa; 2.° una serie infinita di effetti, ciascuno de' quali sia causa di ciò che lo segue ed effetto di ciò che lo precede, senza una causa prima ed improdotta è impossibile; 3.° se qualche cosa è esistente, l'*essere assoluto* è esistente; 4.° l'assoluto è immutabile ed infinito; 5.° ogni effetto contingente suppone una causa intelligente. Ciò vale quanto dire, che l'esistenza di un essere contingente suppone una causa prima assoluta intelligente: 6.° se vi sono effetti, vi deve essere necessariamente una causa prima assoluta ed intelligente.

Le verità della seconda specie sono: 1.° Alcune cose sono esistenti; 2.° queste cose esistenti, che l'esperienza ci mostra, sono mutabili: 3.° l'esperienza ci mostra che vi sono effetti.

Kant, nell'impegno insensato di contrastarci la possibilità di una teologia naturale e filosofica, insegna che i giudizi su cui ella poggia sono *sintetici a priori* e fenomenici privi di un'assoluta realtà. Egli dice che le verità necessarie della teologia naturale non sono identiche, ma sintetiche, e che le verità di fatto non sono che mere apparenze, che fenomeni privi della realtà *noumenica* ed assoluta, indipendente dal nostro modo di vedere. Io, nella mia critica della conoscenza, ho seguito passo passo

la dialettica kantiana; e volendo parlar con giustizia, non può negarmisi che l'ho invincibilmente distrutta. Io ho mostrato che i giudizi sintetici *a priori* sono assurdi; ho mostrato eziandio che le verità sperimentali ci danno pure conoscenze delle cose in sè stesse considerate.

Intanto qualche lettore difficile a contentarsi non ha lasciato di spargere dubbi sulla mia dimostrazione dell'impossibilità de' giudizi sintetici *a priori*. Mamiani della Rovere, nell'opera da me lodata *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, scrive quanto segue: « Pretende il Galluppi che la proposizione 7 + 5=12 non significhi a rigore un giudicio, ma una definizione semplice nominale, per cui all'espressione 7 + 5 venga sostituita l'altra più compendiosa di 12 nel modo che 7 compendia 6 + 1, e 5 compendia 4 + 1, e così pel resto de' loro elementi. Laonde la proposizione 7 + 5 è 12 vale identicamente quest'altra: 7 + 5 si chiama 12, e sono ambedue segni diversi della medesima idea. Che se taluno non vede subito a 7 + 5 competere l'appellazione di 12, faccia di proseguire le altre definizioni cominciando dalla minor cifra, cioè dall'uno e si lo vedrà. A questa opinione del Galluppi noi stimiamo potersi rispondere da Kant in tal modo: è troppo vero che 7 + 5 e 12 sono segni d'una medesima idea: ma non scende da ciò che dire 7 e 5 sommano a 12 valga solo un definire nominalmente l'una espressione con l'altra.

« E per fermo, la nominale definizione ripete nell'attributo la idea medesima che compone il soggetto, laddove il giudizio qui anzi esposto fa dell'attributo significare una qualità novellamente scoperta nell'idea del soggetto, cioè a dire, la qualità che risiede nei due primi numeri, di riuscire sommati insieme uguali ad un terzo numero. E giungesi a questo risultamento per due confronti, l'uno innanzi fra le due cifre, l'altro fra esse due ed il termine loro comune d'identità: le quali

tutte cose differenziano molto dalla definizione pura de' nomi (1). »

Se il valente scrittore citato avesse reso a me quella giustizia che io rendo agli altri, quando dirigo contro le loro opinioni qualche obbiezione, che consiste appunto nel riferire le opinioni altrui colle proprie parole del loro autore, egli avrebbe posto il lettore imparziale nello stato di conoscere chiaramente che l'obbiezione direttami contro lavora sopra di una falsa supposizione. Suppone Mamiani della Rovere esser mia opinione che la proposizione $7 + 5 = 12$ non sia un giudizio, ma una definizione nominale. Io gli dichiaro, che lungi di esser questa la mia opinione, io ho pensato ed ho scritto il contrario; cioè ho creduto e scritto che la proposizione $7 + 5$ è 12, è una proposizione, e non già una definizione nominale del 12. Io ho pensato e scritto, che la definizione nominale del 12 non è che una, e che questa è la seguente, cioè $11 + 1$; tutte le altre espressioni, le quali hanno un senso identico a quello di $11 + 1$, sono per me vere proposizioni identiche, ma istruttive, e non già definizioni nominali del 12. Esse esprimono il modo diverso di generazione dell'idea, che io lego al *definito* 12. E la conoscenza di questi diversi modi di generazione della stessa idea è una conoscenza istruttiva, e che soddisfa i diversi bisogni che ha lo spirito relativamente a tal numero. Così la definizione nominale del 12 è questa sola, e non altra. *Il* 12 *è* $11 + 1$. Per esempio delle diverse proposizioni del 12 si possono addurre i seguenti. Questa idea, che io lego al segno 12, può generarsi per addizione di diversi numeri, come dall'addizione di 10 a 2, di 9 a 3, di 8 a 4, ec. ec.

Può generarsi per sottrazione; come da $13—1$, da $14—2$, da $15—3$, da $16—4$, ec. ec.

Per moltiplicazione di due numeri, come da 4. 3. da 6. 2.

(1) *Part.* 2, *cap.* 3o, *n. VII.*

Per divisione di un numero per un altro, come da $\frac{24}{2}$, da $\frac{36}{3}$ ec. ec.

Mi astengo di recarne più esempi.

Per provare che questi diversi modi di generazione generano la stessa idea che io lego al definito 12, è necessario supporre la definizione enunciata del 12, e le definizioni degli altri numeri che entrano nelle proposizioni di cui parlasi. Chiunque possiede le prime nozioni della metafisica del calcolo sarà colpito dall'evidenza di questa mia osservazione, e concluderà, che Mamiani della Rovere ha criticato la mia dimostrazione sopra una falsa supposizione.

Io ho distinto nella mia dimostrazione le *definizioni nominali* dalle *proposizioni* propriamente dette. Ho distinto l'*identità immediata* dall'*identità mediata*, e con queste incontrastabili distinzioni ho dimostrato apodittacamente e senza replica l'impossibilità dei giudizi sintetici *a priori* di Kant. Si consultino i miei elementi di Filosofia (1).

Per trattar la quistione dell'origine delle nostre idee, io ho incominciato dall'attuale, per risalire al primitivo. Il primo fatto che mi si è presentato, al di là del quale non mi è stato permesso di andare, è stato il sentimento del *me* sensitivo di un di fuori. Io ho mostrato analiticamente, che tutte le idee essenziali all'umano intendimento derivano dall'azione meditativa dello spirito su questo sentimento.

Le idee debbono presentare allo spirito l'esistenze o le relazioni fra l'esistenze. Queste relazioni sono o *reali* o *logiche*. Le relazioni reali debbono esser date allo spirito: egli non può crearle: esse gli sono date insieme col sentimento delle stesse esistenze.

(1) *Logica pura*, capo 3, terza edizione, anno 1835.

Gli oggetti delle nostre idee primitive e particolari sono concreti, non gli astratti. Queste idee ci offrono dunque soggetti modificati; ora nel sentimento de' soggetti modificati ci sono date due realtà, quella del soggetto e quella della modificazione, e la inerenza insieme della modificazione nel soggetto; ed è questa la prima relazione *reale* che ci vien data nel sentimento.

La seconda è quella di causalità, la quale ci vien data nel sentimento del *me* che opera e che vuole. In questo sentimento ci si offrono insieme la causa, l'effetto e la relazione, cioè la *causalità*. Ma ciò non si verifica sempre in tutti gli effetti. Vi sono effetti che ci son dati dall'esperienza o da' sensi, ma di cui non ci son date le cause; ma la relazione ci vien data nella natura di un termine di essa, poichè tosto che una cosa ci vien data come effetto, possiamo dire che la causa è reale, sebbene molte volte ignoriamo la causa determinata di un dato effetto.

Siccome la causa deve contenere il potere di produrre l'effetto, così avviene che noi partendo dagli effetti, che sono cose contingenti e mutabili, giungiamo necessariamente alla causa prima ed assoluta. La nozione di questa causa non deriva nè può derivare immediatamente dalla esperienza; poichè l'assoluto non è un oggetto sensibile, ma deriva dal raziocinio e dall'attività sintetica della meditazione. Ma la ragione deduce la realtà dell'assolut partendo dalla esperienza. Ella, per una deduzione legittima, partendo dal mutabile giunge all'immutabile, partendo dal finito giunge all'infinito, partendo dal tempo giunge all'eternità.

Le relazioni logiche sono state da me ridotte alle due d'*identità* e di *diversità*. Perciò tutte le nozioni delle relazioni si possono ridurre a queste quattro: relazione di *inerenza*, di *causalità*, d'*identità* e di *diversità*.

Nella nozione di sostanza abbiamo trovato quella della semplicità o dell'*unità metafisica*; e questa si manifesta evidentemente nel sentimento del *me*. Nel sentimento del di fuori abbiamo trovato l'estensione.

Dalla nozione di causalità abbiamo dedotto quella di *tempo*, e dalla nozione dell'estensione quella dello *spazio*.

Abbiamo provato che vi sono due specie di nozioni essenziali all'umano intendimento, cioè le *oggettive* e le *soggettive*. Abbiamo provato eziandio che vi sono nozioni soggettive riguardo alla loro origine e riguardo al loro valore, e che tali sono quelle di *identità* e di *diversità*; e che ve ne è una soggettiva riguardo all'origine, ma oggettiva riguardo al valore, e che tale è la nozione dell'*assoluto*.

Questa anulisi pone in sicuro la realtà delle nostre conoscenze. Kant ha ben provato, che le forme pure e tutto l'ordine *a priori* è ideale; con ciò la realtà della nozione di sostanza e di cansa, non meno che quella dell'assoluto è, nella sua dottrina, interamente distrutta, e Kant lo confessa ingenuamente. Cousin ha cercato di combatter Kant su questo punto; ma infelicemente, agli occhi di un filosofo non prevenuto, non vi è riuscito. Egli ricorre all' ispirazione spontanea dello spirito umano, il quale conosce la realtà e la verità spontaneamente senza il soccorso della sperienza, nè del raziocinio. Ma questa ispirazione spontanea si nega colla stessa franchezza con cui si asserisce. Fra l'essere che conosce e l'oggetto conosciutovi deve essere un certo rapporto: senza di ciò l'oggetto sarebbe come se non fosse pel soggetto conoscitore. È necessario che o l'oggetto si mostri al soggetto agendo sul soggetto, o che il soggetto lo conosca, perchè egli lo fa, il che vale quanto dire, che lo conosca nella sua potenza creatrice. Ora lo spirito umano non è il creatore della natura; egli ne deve dunque essere lo spettatore, poichè la natura si mostra a lui e lo modifica. L'ispirazione istantanea e spontanea di Cousin è dunque gratuita e falsa.

Ma mostrando l'oggettività delle nozioni di sostanza, di causa e dell'assoluto, il criticismo è rovesciato, e la realtà della conoscenza è stabilita.

FINE.

INDICE

DEL QUARTO VOLUME

Ideologia. Parte Prima

Ideologia. Parte seconda, ossia la teologia naturale.

INDICE

E

SOMMARIO DELLE LEZIONI

TOMO PRIMO.

sale. L'universale non è l'oggetto della sensibilità, nè dell'immaginazione. Le idee universali sono un prodotto della facoltà di astrarre. Hume fa il seguente argomento: l'universale è impossibile, ma non si può avere l'idea dell'impossibile; non si ha dunque alcuna idea dell'universale. Questo argomento è falso. L'universale esistente è impossibile, ma lo spirito non concepisce l'universale esistente; esso non concepisce dunque l'impossibile. Lo spirito non concepisce l'universale come esistente senza le determinazioni che l'individuano, ma solamente non attende a queste determinazioni.

Si esamina l'opinione de' realisti sugli universali. La gran difficoltà in questa materia è la seguente: se gli universali non sono oggetti reali, come può sussistere la realtà dell'umane scienze, le quali sono una combinazione d'idee universali? Alcuni filosofi rispondono così alla proposta obbiezione: gli universali non esistono fuori degl'individui, ma esistono realmente negli individui. Ma costoro sembrano in apparenza essere contrari all'opinione de' realisti, quantunque l'adottino. Lo stato della quistione è il seguente: *l'universale esiste esso, prima dell'operazione dell'intelletto ed indipendentemente da questa operazione?* L'universale non esiste prima dell'operazione dell'intelletto. I generi e le specie non esistono che nel solo intelletto.

Si risponde all'obbiezione de' realisti. Essa consiste nel seguente argomento: noi attribuiamo con verità agli ndividui alcuni attributi universali: questi non sono vocaboli, come pretendono i nominali, nè concetti, come pretendono i concettualisti, ma qualità reali oggetti dei concetti universali. Si risponde che queste qualità sono reali in quanto che hanno un fondamento reale nel positivo degl'individui: l'idea individuale è la materia su cui opera lo spirito nell'idea universale: questa materia è oggettiva: ciò basta per la realtà delle conoscenze uni-

Del criterio della verità. Questo vocabolo *criterio* è di origine greca: il criterio della verità è ciò che scopre la verità. Gli antichi distinguevano tre specie di questo criterio: il criterio *a quo*, il criterio *per quod*, il criterio *secundum quod*. Secondo la nostra dottrina il criterio *per quod* è la facoltà d giudicare, il criterio *secundum quod* è il giudizio provocato da un motivo legittimo. Secondo Wolfio il criterio della verità consiste nell' essere il predicato determinato per mezzo della nozione del soggetto. Questo criterio non è applicabile alle verità sperimentali e sintetiche. In ultima analisi tutta la nostra conoscenza riposa sul fatto della coscienza, nè vi è altro criterio al di fuori dell' attenzione interiore.

Dello scettismo. Sesto Empirico distingue tre modi di filosofare: il *dommatico, l' accademico* e lo *scettico*. Gli scettici si chiamano ancora *pirroniani* da Pirrone. La filosofia scettica riponeva la sapienza nelle *epoche*, cioè nella sospensione di ogni giudizio. Il suo scopo era di produrre nell' anima l' *ataraxia*, o una tranquillità imperturbabile in fatto di opinione, e la *metriopatia*, cioè l' eguaglianza in fatto di affezioni. I suoi mezzi erano le differenti ragioni dell' epoca. Sesto ne numera sino a dieci. La prima ragione dell' epoca è quella che si trae dalla differenza delle sensazioni degli uomini da quelle delle diverse specie degli animali. La seconda si trae dalla differenza delle sensazioni fra i differenti individui della specie umana. La terza consiste nelle diverse apparenze che ci presentano i diversi sensi di ciascun individuo. La quarta si è la varietà degli stati del corpo e dell' animo, cioè o gli abiti, o le disposizioni. La quinta consiste nelle differenti apparenze dello stesso oggetto secondo i luoghi e secondo le circostanze. La sesta è tratta dalle mescolanze. La settima è che la quantità degli oggetti decide sovente della impressione, che essi fanno su di noi. L' ottava consiste in ciò, che noi nulla percepiamo assoluta-

soggetto dell'antecedente è diverso dal soggetto del conseguente, la riduzione è difficile. Il sillogismo disgiuntivo è quello in cui la maggiore è una proposizione disgiuntiva. Se la proposizione disgiuntiva consta di due soli membri, posto uno si toglie l'altro, e tolto uno si pone l'altro; se poi consta di più membri, allora posto uno si tolgono tutti gli altri; tolto uno si pongono tutti gli altri indeterminatamente, e tolti molti membri fuori di uno, si pone l'uno. Tutti i sillogismi disgiuntivi possono ridursi a sillogismi categorici. Quando prendesi una proposizione copulativa negante, di cui se ne stabilisce una parte per toglierne l'altra, un tal sillogismo chiamasi *copulativo*. Un tal sillogismo non conclude necessariamente, quando togliesi una parte per istabilirne l'altra.

Delle diverse maniere di argomentare. Quando nel discorso tutti i giudizi non si esprimono, questo modo di argomentare si chiama *entimema*. Il sillogismo è la forma primitiva ed essenziale del raziocinio. Dato un entimema può conoscersi a quale specie di sillogismo appartiene, qualora la premessa espressa ha un termine comune colla conclusione. Vi sono entimemi, ne' quali la premessa che si esprime e la conclusione non hanno alcun termine comune; in tal caso l'entimema appartiene ad un sillogismo ipotetico, nel quale l'antecedente ed il conseguente della proposizione ipotetica hanno diversi soggetti. L'entimema che si riferisce ad un sillogismo disgiuntivo non differisce da quello che si riferisce ad un sillogismo ipotetico.

Continuazione della stessa materia. Quell'argomento, il quale comprende la prova di una delle premesse e di tutte, dicesi da' Greci *epicherema*. Spesso si legano insieme molte proposizioni in modo che il predicato della prima passa in soggetto della seconda, ed il predicato della seconda in soggetto della terza, e così di seguito, finchè nell'illazione si unisce il soggetto della prima proposizione col

predicato dell' ultima: questo modo di argomentare si chiama *sorite*. Il sorite è un compendio di sillogismi e contiene tanti sillogismi quanti termini comuni si trovano nella serie delle proposizioni. Destutt-Tracy pretende che il sorite sia la forma originaria del raziocinio: si confuta. Vi sono soriti sofistici; a questi non può applicarsi la definizione del sorite, ed i soggetti delle proposizioni seguenti sono diversi da'predicati delle proposizioni antecedenti. Il dilemma è un argomento composto nel quale dopo avere con una proposizione disgiuntiva accennate le diverse parti di un tutto, si conclude del tutto la stessa cosa che si conclude di qualunque parte. Il dilemma può essere riguardato come un sillogismo ipotetico, il cui conseguente è una proposizione disgiuntiva, ed in cui si toglie ciascuna parte della proposizione disgiuntiva. L' induzione è un modo di argomentare con cui dall' esame de' particolari si conclude una verità generale. Essa è o completa, o incompleta. Dugald-Stewart crede falsamente che l'induzione completa sia un modo frivolo di argomentare; egli crede ancora erroneamente che l' induzione baconiana sia stata ignota agli antichi. L'induzione socratica è un modo di argomentare, con cui da molti simili si conclude a qualche simile per mezzo d'interrogazioni. L'induzione può eziandio ridursi al sillogismo. Vi sono sillogismi moltiplici di diverse specie. Quel sillogismo la cui conclusione è premessa di un altro sillogismo si chiama *prosillogismo*: quel sillogismo poi la cui premessa è conclusione di un altro sillogismo dicesi *episillogismo*.

TOMO SECONDO.

Del metodo. Vi sono due specie di metodo, cioè l'analitico ed il sintetico. Il primo è quello che si segue per iscoprir la verità; il secondo serve per darla a conoscere agli altri essendo già a noi noto. Lo scoprire una verità

metodo analitico deve dirsi metodo di risoluzione, ed in qual senso il metodo sintetico deve chiamarsi metodo di composizione. È un errore il credere che le difinizioni non debbono aver luogo nel metodo analitico. È un errore ancora il credere, che nel metodo analitico non sia permesso di scendere dall'universale al particolare. L'analisi fa uso de' principii generali e degli assiomi, allorchè le circostanze particolari delle sue ricerche l'obbligano ad invocare il soccorso di tali massime generali.

Psicologia, parte I.

La psicologia è la scienza dell'anima umana. La dividiamo in tre parti: nella prima tratteremo dell'anima umana considerata in sè stessa e nella sua natura: nella seconda la considereremo nelle sue operazioni, e faremo l'analisi delle sue facoltà: nella terza tratteremo del perfezionamento delle sue facoltà.

Si prova che l'anima umana è una sostanza, poichè l'*io* non si confonde dalla coscienza nè colle sue modificazioni passate, nè colle presenti. Inoltre l'*io* sente sè stesso come un agente e come un paziente, il che vale quanto dire che sente sè stesso come una sostanza. Il proprio della sostanza, secondo Aristotile, è che essendo la stessa numericamente riceva successivamente accidenti contrari. Ciò dimostra che l'anima umana è una sostanza.

Dall'esservi in diverse anime umane modificazioni contradditorie nello stesso tempo, si deduce che l'anima umana non è una e la stessa numericamente in tutti gli uomini, ma che vi sono tante anime umane che sono sostanze, quanti sono gl'individui del genere umano.

Sulla semplicità dell'anima. L'anima è semplice, poichè è una sostanza, e la sostanza è semplice. Si adducono per la semplicità dell'anima i segnenti quattro argomenti: 1.° Le nostre idee o percezioni se sono semplici non possono

ma non vi sono desiderii inutili, ed il cui oggetto non abbia esistenza; questo desiderio dunque può esser soddisfatto. Questo desiderio non può esser soddisfatto in questa vita: deve dunque esservi un'altra vita in cui un tal desiderio possa esser soddisfatto. Inoltre la virtù merita premio, il vizio merita pena. Ma ciò non si verifica in questa vita; vi deve dunque essere un' altra vita, in cui abbia luogo l' unione della virtù colla felicità, ed in cui i malvagi sieno meritevolmente puniti. Finalmente la proposizione di attitudine che vi è fra lo stato de'bruti ed i loro istinti, contrapposta alla sproporzione della condizione presente delle cose colle facoltà intellettuali dell' uomo, colla sua capacità a godere, colle nozioni di felicità e di perfezione che egli può formarsi, ci somministra un quarto argomento della immortalità dell' anima.

Si sciolgono le obbiezioni contro l'immortalità dell'anima umana. Tutti gli uomini desiderano di essere ricchi; intanto non tutti lo sono: tutti desiderano la vita del corpo, e questo desiderio è illusorio; vi sono dunque desiderii nell'uomo che non possono essere soddisfatti. Il desiderio dell' immortalità può dunque essere illusorio. Il desiderio delle ricchezze è un desiderio secondario: inoltre è un desiderio che è soddisfatto in alcuni uomini. I corpi risorgeranno, ed il desiderio della vita del corpo può essere pure soddisfatto. Un'altra obbiezione è la seguente: l' anima non può pensare senza il corpo: ella non può dunque essere immortale. Questo argomento è il sofisma detto nelle scuole *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.

Si prova che il domma dell'immortalità è un ostacolo potente alla licenza del vizio e motivo potente per essere virtuoso a progredire nella virtù. Si prova eziandio, che questa credenza lungi di essere incompatibile colla tranquillità dell'animo, è richiesta dal bisogno della nostra felicità.

corpo umano: con ciò intendevano dire che l'anima costituisce l'essenza del corpo umano; dimodochè il corpo umano riguardo alla materia prima conviene con tutti gli altri corpi; ma ciò che lo rende corpo umano, e non acqua, non aria, non pianta, ec., è l'anima, la quale è la sua forma sostanziale; l'anima fa dunque che le parti del corpo umano sieno sangue, carne, ossa, nervi, ec.; l'anima è il principio de' colori di queste parti, l'anima è il principio meccanico di tutti i moti vitali, della circolazione del sangue, del moto de' polmoni, dei moti della digestione, ec. Inoltre insegnano che l'anima è *tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte del corpo.* Questa dottrina scolastica essendo appoggiata sull'esistenza delle forme sostanziali cade con queste forme. Essa conduce al materialismo.

Si esamina l'esposto sistema de' peripatetici. Non vi è alcuna ragione per ammettere le forme sostanziali. Inoltre, una cosa che sussiste per mezzo di un'altra cosa non è sostanza: ora, tale è la forma; essa non è dunque una sostanza. Colle forme sostanziali non si spiega alcun fenomeno della natura. Le forme essendo divisibili, estese, ed in moto, sono corpi. La maggior parte degli argomenti, con cui si provano le forme sostanziali, sono una petizione di principio.

I moti vitabili nel corpo umano non dipendono dall'anima. Il corpo non è capace di sensazioni. Nell'uomo non si può ammettere un'anima intelligente. L'anima umana non è sparsa in tutto il corpo. La causalità reciproca fra l'anima ed il corpo è tale, che essa è più immediata col cervello che col resto del corpo umano.

Sul sistema delle cause occasionali. La massima: *La conservazione è una continuata creazione;* è uno de' fondamenti del sistema delle cause occasionali. Da ciò si deduce non poter esistere cause efficienti naturali. L'anima essendo la causa efficiente de' propri voleri, è falso che

Lo sviluppamento coll'intelligenza non dipende talmente dal clima, che i climi troppo caldi e troppo freddi l'arrestino o l'impediscono. Non è tale questa influenza, che alcune virtù morali non possono aver esistenza in questi climi, e che gli uomini sieno trascinati dalle forze fisiche della natura materiale ed essere viziosi ed abbandonarsi principalmente ad alcune specie di vizi. Le conquiste dei settentrionali sono indipendenti dalla forza del clima.

PSICOLOGIA PARTE II.

LEZIONE SETTANTESIMANONA . . . pag. 286

Principii generali pel sistema della facoltà dell'anima. Della coscienza.

La filosofia deve riconoscere come un dato primitivo l'esistenza di qualche cosa. Si deve perciò ammettere nell'animo umano una potenza passiva; come una condizione indispensabile per la conoscenza. L'anima percepisce sè stessa e le sue modificazioni: questa percezione interiore si chiama *senso intimo* o *coscienza*. L'anima percepisce ancora oggetti esterni a lei; questa potenza di percepire gli oggetti esterni, che a lei si mostrano, si chiama *sensibilità esterna* o *fisica*.

L'anima è dotata di due facoltà attive, che chiamiamo *analisi* e *sintesi*.

Per l'edificio del sapere umano è necessaria una facoltà riproduttrice delle conoscenze acquistate. A questa diamo il nome d'*immaginazione*.

Lo spirito umano è insieme ma sotto diversi riguardi, passivo ed attivo. La volontà è il principio primo di tutte le sue azioni: essa, eccitata dal desiderio, dirige le operazioni intellettuali. Perciò la coscienza, la sensibilità, l'analisi, la sintesi, l'immaginazione, la volontà, il desiderio, costituiscono tutto il sistema delle facoltà dello spirito umano.

La coscienza non percepisce solamente le nostre modificazioni, ma eziando l'*io*, che è il soggetto delle modificazioni che sentiamo. Ma lo spirito incomincia dalla percezione del *me*, non già dal giudizio sul *me*. L'en-

TOMO TERZO.

Vi sono tre specie di sintesi: una *sintesi reale*, una *sintesi ideale* ed una *sintesi immaginativa*. La seconda si divide in *sintesi ideale oggettiva* ed in *sintesi ideale soggettiva*. La terza si divide in *sintesi immaginativa civile* ed in *sintesi immaginativa poetica*.

Esame delle facoltà di analisi e di sintesi relativamente alle operazioni dell' intelletto. Alcuni filosofi pensano contro la dottrina antica, che la prima operazione dell' intelletto non è la semplice *appreensione*, ma il giudizio. L'autore del nuovo saggio sull'origine delle idee pretende che aver l'idea di un oggetto particolare, esistente, sia lo stesso che classificar questo oggetto e riporlo nella classe degli oggetti esistenti, il che importa un giudizio nel quale s'involve l'idea generale di esistenza e di ente. Tedeschi pensa colla scuola di Scozia, che la percezione primitiva del *me* particolare è l' effetto di un giudizio primitivo, istintivo, e precede qualunque operazione dell' intelletto. Questi filosofi suppongono falsamente che la sostanza non può essere un oggetto sentito, ma deve essere un oggetto pensato. La semplice appreensione di un oggetto esistente non prescinde affatto dalla sua esistenza particolare. Il percepire un oggetto non è un classificarlo. Il percepire un oggetto particolare esistente non è la stessa cosa del percepirlo *come esistente*, o classificarlo fra le cose esistenti.

L' idea universale può essere il termine della sola azione analitica. L' idea universale non può riguardarsi come rappresentativa delle idee particolari, se non in forza di un giudizio. Vi sono idee che sono il termine della sintesi del giudizio, ed anche del raziocinio.

La conclusione di questa lezione è 1.° La prima operazione dell' intelletto è la *semplice appreensione*, la seconda il giudizio, la terza il raziocinio; 2.° i giudizi primitivi sono particolari e concreti; essi non sono *istintivi*, ma *comparativi*; 3.° il giudizio non può avere esistenza senza idee astratte, ma può eseguirsi senza idee generali;

4.° vi sono alcune idee in sè stesse generali, senza esser precedute da giudizi; ma esse non sono rappresentative de' particolari che rappresentano, se non per mezzo del giudizio; 5.° vi sono alcune idee, le quali sono un risultamento del giudizio o del raziocinio; 6.° vi sono alcune idee generali, le quali si formano all'occasione di un solo fatto particolare.

Dell'immaginazione e di ciò che dalla stessa dipende. Lo spirito ha la facoltà di riprodurre le percezioni degli oggetti sensibili nell'assenza di questi oggetti. Questa facoltà può chiamarsi *immaginazione*, e le percezioni riprodotte possono chiamarsi *fantasmi*. Le cause de' nostri fantasmi spesso sono nello spirito stesso, ed alcune volte sono eziandio nel corpo. La percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte. Questa legge suol chiamarsi *associazione delle idee*. La simultaneità, la successione o contiguità, e la similitudine o l'analogia sono tutte comprese nella legge enunciata dell'associazione delle idee. La diversa attenzione, sia nel grado, sia nella ripetizione prestata alle percezioni associate, e la diversa attenzione prestata all'oggetto della percezione la quale risveglia i fantasmi, fanno sì che fra i diversi principii di associazione prevalga l'uno piuttosto che l'altro; e che fra i diversi fantasmi che possono associarsi con una percezione qualsiasi, se ne associ uno piuttosto che l'altro.

La serie de' fantasmi può camminare senza che la volontà v'influisca, e può camminare sotto l'influenza della volontà. Alle volte la serie de' fantasmi cammina uniformemente, versandosi in fantasmi della stessa specie; alle volte continua in fantasmi di specie diversa. I fantasmi posono essere svegliati o da altri fantasmi, o da percezioni di oggetti presenti. I fantasmi prodotti in questo secondo modo sono più vivi e più commoventi di quelli prodotti nel primo modo.

Non si adduce alcun argomento valevole per provarla. La divina prescienza non ripugna alla libertà, perchè questa divina prescienza non influisce nell'atto libero. Si disputa sul mezzo in cui Dio prevede i futuri liberi, ma questa disputa non può pregiudicare alla libertà. Iddio non vede i futuri liberi ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti. Si può dire che Dio li vede nella congiunzione de' motivi coll'azione, ed anche nel decreto di crear questo universo. L' efficacia della grazia del Redentore non distrugge la libertà.

De' desiderii e degl' istinti. Il desiderio è uno stato misto dell'anima: due elementi lo costituiscono, cioè l'elemento del piacere e quello del dolore. Un fantasma piacevole col giudizio doloroso dell'assenza dell' oggetto piacevole costituisce il *desiderio* propriamente detto. Un fantasma doloroso col giudizio piacevole dell' assenza dell'oggetto, costituisce propriamente ciò che chiamasi *avversione*. Non può dirsi che ogni piacere sia il termine del dolore. La distinzione fra i piaceri *intellettuali* ed i piaceri *fisici* si deve ammettere. Il desiderio non sempre tende, come fine ultimo, a produrre un cambiamento nell'anima propria, ma molte volte tende, come fine ultimo, a produrre un cambiamento nell' anima de' nostri simili, e pure degli animali bruti.

Vi sono nell' uomo ed anche negli altri animali alcune operazioni, le quali non derivano dall' esperienza, nè dalla riflessione, ed in conseguenza neppure dall'abitudine: alla causa di queste operazioni i filosofi danno il nome d'*istinto*. Alcuni filosofi riguardano l' istinto come un principio meccanico. È probabile che l' istinto risegga nell'anima dell' animale, e consista in un fantasma piacevole di un'operazione, o di un moto atto a soddisfare l'appetito tendente alla conservazione dell'individuo o della specie.

Oltre gli appetiti animali della fame, della sete e dell' unione coll'animale simile di sesso diverso, si debbono ammettere in noi altri desiderii originari: fra questi vi

sono il desiderio della stima, quello del potere e quello della conoscenza. Vi sono inoltre nell'uomo alcuni principii di azione, che hanno le persone per oggetto immediato, e contengono una disposizione benefica o maligna verso un uomo, o almeno verso un essere animato. Reid li chiama *affezioni*.

Tutta la moltitudine de' principii enunciati può ridursi a due principali, cioè al *desiderio* ed alla *ragione*. I suddetti principii sono o *individuali* o *sociali*. I sociali sono o *interessati*, o *disinteressati*. Gl' individuali sono o *fisici* o *intellettuali*. Il desiderio della felicità è un principio ingenito.

Delle passioni. Conclusione della seconda parte della psicologia.

Per *passioni* s' intende comunemente un desiderio violento, il quale produce effetti notabili nel corpo e nell' anima. La passione getta il nostro giudizio in istrane illusioni, aumentando la nostra penetrazione per tutto ciò che può nutrirla o soddisfarla, ed acciecandoci su tutto ciò che può rallentarla o contrariarla. La passione dall' altra parte può spinger l'uomo a perfezionarsi. Se l'amore, che un uomo avrà per l'oggetto della sua passione, sarà maggiore dell' amor naturale della propria vita, una tal passione la chiamiamo con Elvezio *passione forte*. L' esistenza delle passioni forti è incontrastabile. Senza passioni forti nulla vi sarebbe di grande e di sublime nelle imprese degli uomini.

Si risponde alle obbiezioni fatte contro il sistema delle facoltà dello spirito spiegato e stabilito in queste lezioni, e con ciò si dà fine alla seconda parte della psicologia.

Psicologia. Parte III.

Sulla disuguaglianza degli spiriti umani. Le facoltà meditative si perfezionano coll' esercizio; ma si cerca se

l'educazione, prendendo questo vocabolo nel senso il più ampio, sia l'unica causa della disuguaglianza degli spiriti umani: per risolvere questa quistione si comincia dall'esame dell'attuale, per poi passare all'esame del primitivo. Si può coll'esercizio acquistare la facilità di meditare in mezzo agli ostacoli. Si può eziandio acquistar la facilità di continuare per lungo tempo la meditazione su di un oggetto. Un lungo esercizio può pure farci attendere a più cose insieme. Le facoltà meditative si mostrano inoltre disuguali negli uomini per altri riguardi: alcuni sono capaci di meditare su qualunque oggetto, mentre altri non sono capaci di meditare sopra alcuni oggetti particolari: alcuni sono distratti dall'oggetto, a cui sogliono rivolgere il loro pensiero, e non sono capaci di prestare la loro attenzione alle cose presenti, che non sono analoghe all'oggetto da cui sono occupati; laddove altri hanno sempre l'animo presente a sè stesso: gli spiriti umani finalmente ci mostrano una diversa capacità di estrarre l'universale dal particolare.

Continuazione della stessa materia. Si cerca se la disuguaglianza degli spiriti umani sia nella natura, oppure derivi dalla educazione. La diversità delle sensazioni sembra derivare non solamente dalla diversa costituzione degli organi sensorii, ma eziandio dalla diversità naturale degli spiriti umani. Per provare che la disuguaglianza degli spiriti deriva dall'educazione, Elvezio adduce che la maggior parte delle scoperte sono dovute al caso. Questo argomento è di niun valore, poichè Elvezio confonde la causa efficiente colla causa occasionale. Parlando della memoria, Elvezio pretende: 1.° Che la disuguaglianza della memoria fra gli uomini dipende dall'educazione; 2.° che supponendo essere la disuguale estensione di memoria l'opera della natura, essa non può influire sull'estensione del loro spirito; perchè uno spirito grande non suppone una memoria grande, e perchè ogni uomo è dotato di una memoria sufficiente per innalzarsi al più

è percepito dall' attenzione non vi sia. Riguardo a' fatti esterni bisogna tenere presente la seguente regola: *Per non cadere in errore ne' giudizi, che sono appoggiati sulla testimonianza de' nostri sensi, fa d' uopo non confondere il modo in cui le cose esterne ci appariscono, col modo in cui queste stesse cose esistono, indipendentemente dalle nostre sensazioni.* In molti casi cadiamo in errore paragonando questi modi apparenti fra di essi.

Riguardo agli errori di memoria, l'immaginazione riproducendo alcune volte idee senza il sentimento di averle avute, ciò è cagione di errori. Quando colla riproduzione di una idea ha luogo eziandio il riconoscimento, in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi dalle idee sensibili, da cui in origine derivano. Le specie degli errori di cui abbiamo parlato appartengono a quel genere di errori chiamati da Bacone, *idola tribus.* Si riducono ancora all' *idola tribus* gli errori che derivano dall' autorità.

LEZIONE CENTESIMATERZA. . . . . pag. 315

Continuazione della stessa materia. Tanto la fallacia di accidente, che quella *cum hoc ergo propter hoc*, e quella pure *post hoc ergo propter hoc*, consistono nell' esservi in un giudizio di fatto un elemento che nel fatto non si trova. Quando nell'affermare una qualità di un soggetto si prescinde dalla condizione da cui la qualità dipende, e si attribuisce questa assolutamente al soggetto, un tal errore si chiama da' logici *passare a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.* Questi giudizi sono perciò falsi per difetto. Le passioni ci fanno considerare l' oggetto per un solo aspetto, e non già interamente, quindi c' inducono a giudizi erronei per difetto; esse ci fanno ancora attribuire all' oggetto delle qualità che esso non ha.

Bacone dà il nome d' *idola specus* a' pregiudizi che gli uomini ricevono dalla loro educazione, dalla loro professione e dal carattere particolare del loro spirito.

Si numerano otto specie di sofismi, cioè di falsi ragionamenti; esse sono: l'ignoranza di elenco, la petizione di principio, il circolo vizioso, *non causa pro causa*, la numerazione imperfetta, la fallacia di accidente, la fallacia della composizione e della divisione, il passaggio *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, l'anfibologia. Alle summentovate specie di sofismi si aggiunge l'argomento *ad hominem*. L'errore in tutti questi falsi ragionamenti ha luogo eziandio o per eccesso, o per difetto. La possibilità dell'errore dipende dalla limitazione del nostro spirito.

Continuazione della stessa materia. Dell'anima dei bruti. Conclusione della psicologia.

Le cagioni enunciate degli errori operano non solamente sul volgo, ma eziandio sui filosofi. Si adduce per esempio la fallacia di accidente in cui cadono i cartesiani insegnando che le anime de' bruti sono semplici macchine. L'analogia ci conduce a pensare che i bruti sono dotati di sensibilità, di coscienza, d'immaginazione e di spontaneità. La facoltà di analisi, quella di sintesi e la facoltà elettiva, facoltà tutte che non si trovano nel bruto, costituiscono la superiorità dello spirito del primo sull'anima del secondo. Secondo Degerando il primo pregiudizio dei filosofi è: *Si può trovar la ragione di tutto;* il secondo: *Noi possiamo giudicare assolutamente delle cose, per mezzo delle idee che naturalmente ne abbiamo;* il terzo è: *Le operazioni dello spirito sono il modello delle leggi della natura;* il quarto è: *Non vi è scienza se non che delle cose necessarie;* il quinto: *Non vi è che un principio della scienza;* il sesto: *Si hanno idee rappresentative di tutte le cose delle quali si può ragionare.*

TOMO QUARTO.

IDEOLOGIA, PARTE PRIMA.

ignoriamo l' essenza dell' anima, e l' azione è per noi incomprensibile. Su questa relazione reale è fondata la nozione soggettiva d' *indivisibilità*. Ma è un errore degli scotisti il riguardare l' unità come una realtà aggiunta alla sostanza dell' anima.

Gli scolastici hanno confuso i modi del nostro pensiero colle realtà indipendenti dal pensiero ed in sè stesse considerate. Si domandava: *Se gli universali erano esistenti avanti la cosa, nella cosa*, o *dopo la cosa*. Secondo alcuni, le idee di Platone erano gli universali avanti la cosa. I peripatetici hanno ammesso l' universale *colla cosa* e *nella cosa*, ma erano di diversa opinione; alcuni ammettevano la natura comune unica di numero; tali erano gli scotisti: altri moltiplicavano questa natura comune, secondo il numero degl' individui: nel primo modo la natura comune si diceva comune *positivamente*, nel secondo comune *negativamente*. Gli scotisti, in conseguenza, hanno immaginato tante essenze nell' individuo da essi chiamate *quiddità*, e perciò hanno insegnato che ciascun individuo ha una quiddità differente da quella della specie e da quella del genere, e che perciò Pietro, per esempio, ha la sua *petreità*. La *quiddità* dell' individuo si chiamava il *principio dell' individuazione*. Non pochi di questi errori sono passati nella filosofia wolfiana.

Il solo costante dell' essere è la sostanza. Nell' ordine logico delle nostre idee, l' idea di sostanza è anteriore a quella di modificazione e di accidente.

LEZIONE CENTODECIMASECONDA . . pag. 75

Della causa efficiente e dell' effetto. La causa efficiente, che può chiamarsi eziandio *agente*, è ciò che produce qualche cosa; la cosa prodotta si chiama *effetto*. La *causalità* consiste nel produrre qualche cosa. Il produrre qualche cosa si chiama *azione*. L'effetto si chiama eziandio *termine dell' azione*. Quando il termine dell' azione è una modificazione dell'agente, l'azione si chiama *azione immanente*; quando poi è una modificazione di un essere diverso dall' agente, l' azione si dice *transeunte*. La no-

tempo consiste nella causalità, ed una serie di cause e di effetti costituisce la *successione*, la *durata*, il *tempo*. La simultaneità consiste pure nella causalità. Nel misurare e nel valutare il tempo non si misura che lo spazio scorso da un corpo, come sarebbe quello del sole. Siccome il moto consiste nello scorrere, cioè nel generare uno spazio, così misurando questo spazio si misura il moto; perciò Aristotile ha detto che il tempo è il *numero del moto*. Ora ciò vale quanto dire, che il tempo consiste nel numero delle generazioni o delle causalità. Sebbene l'oggettivo del tempo sia la causalità, nondimeno vi è il soggettivo nella valutazione del tempo, poichè questa valutazione è un numero.

Noi non possiamo immaginare annientate tutte le cose, e perciò non possiamo immaginare annientata la durata. Noi possiamo concepire annientate tutte le cose, e perciò possiamo concepire annientata la durata. L'idea della durata vuota deriva dall'associazione del fantasma del *me* in istati antecedenti, col sentimento attuale del *me*.

Continuazione della stessa materia. La quistione sulla natura del tempo è antica, e san Tommaso d'Aquino ha fatto due trattati sul tempo. Si esamina la sua dottrina. San Tommaso crede che le parti del tempo sieno divisibili, e che esse sono il passato ed il futuro; che il tempo ha l'essere pel presente indivisibile, il quale continua il passato ed il futuro per lo stesso presente. Questa dottrina è inintelligibile ed assurda. Da componenti non esistenti non può risultare un composto esistente: ora il passato ed il futuro sono inesistenti; il composto da essi, che è il tempo, è dunque un nulla. Il tempo, replica san Tommaso, ha l'essere pel presente indivisibile, il quale continua il passato ed il futuro per lo stesso presente. Questa replica è inintelligibile ed assurda. Da essa risulta, che l'essere del tempo consiste nel presente indivisibile; ciò importa che il tempo non è un essere successivo, non è un continuo; il che è contro l'ipotesi

sere assoluto, ma l'effetto dell'assoluto. L'assoluto è uno spirito infinito. Egli ha prodotto gli spiriti umani per creazione. Uno spirito infinito creatore delle anime umane è quell'essere che chiamiamo *Dio*. L'esistenza di Dio è dunque dimostrata dall'esistenza del *me*.

I filosofi pagani non hanno conosciuto la vera origine delle anime umane. Platone e Cicerone hanno poggiato l'immortalità dell'anima umana sulla sua *aseità, e l'aseità* sulla attività motrice dell'anima.

Si dimostra l'esistenza di Dio dalla generazione del corpo umano. Gli uomini attuali nascono dall'accoppiamento de' due sessi. Da ciò segue esser necessario o ammettere uomini primitivi non nati dall'accoppiamento dei due sessi, oppure ammettere una serie infinita di generazioni senza alcuna prima coppia: la seconda supposizione, ponendo una serie infinita di effetti senza una causa prima, è assurda. Gli uomini primitivi, la cui esistenza si deve ammettere, debbono essere stati prodotti o dalla materia o da Dio: la prima supposizione ripugna all'esperienza, ed è pure assurda. Gli uomini primitivi sono dunque stati prodotti da Dio.

Si dimostra che l'ordine dell'universo palesa una infinita intelligenza. È impossibile che gli atomi della materia sieno improdotti ed eternamente in moto. Da ciò segue evidentemente, che nè la materia nè il moto possono essere sino dall'eternità. Inoltre si dimostra che il moto è essenziale alla materia, e in conseguenza dipende da una causa esterna alla materia stessa. Erroneamente si pretende non essere il moto ripugnante alla supposta immutabilità degli atomi della materia.

Dio non può essere l'ordinatore della materia, e perciò l'autore dell'universo, se egli non è insieme il creatore di tutte le sostanze finite, e perciò della materia. Iddio ha dunque creata la materia.

che lo produca. Wolfio lo chiama in questo senso *caso puro*. Si può eziandio intendere per caso un concorso di cause produttrici di un dato effetto, senza che tutte abbiano l'intenzione di produrlo. Ammessa l'esistenza di Dio, nulla avviene per caso. Ma senza il domma della providenza, non può negarsi che molti avvenimenti sono *causali*, prendendo il *caso* nel secondo senso.

Vi sono nell'universo animali nocevoli all'uomo; l'ordine dell'universo, conclude Maupertuis, non palesa dunque una intelligenza che ha operato con disegno. Questo argomento è falso. Forse, dice ancora Maupertuis, vi sono stati animali, che per mancanza di ordine o di parti per la vita, sono periti; questi che vi sono non palesano dunque una intelligenza creatrice. Questa obbiezione è anche un sofisma.

LEZIONE CENTOVENTESIMASESTA . pag. 247

SI SCIOGLIE L'OBBIEZIONE DEDOTTA DALL'ESISTENZA DEL MALE.

Se l'universo, dicono gli atei, fosse l'opera di uno spirito infinito, il male non potrebbe aver esistenza. Può Dio, dicono, togliere il male e nol vuole: non è dunque buono: vuole e nol può: non è onnipotente; nè vuole, nè può toglierlo: non è nè buono, nè onnipotente. Lo stato della quistione consiste: *se dall'esistenza del male nel mondo, si può dedurre che Dio non sia buono.* La quistione non consiste, in conseguenza, se esiste Dio, ma se egli è buono; e se la permissione del male è incompatibile colla bontà che i teisti gli attribuiscono. L'esistenza del male è un fatto. Si tratta di rendere ragione di questo fatto. Tre supposizioni si possono fare per ispiegarlo. 1.° Quella dell'*aseità* della materia; 2.° quella de' due principii de' manichei; 3.° quella del teismo. Le due prime non possono ammettersi poichè sono assurde, e ripugnano eziandio a' fenomeni. Riguardo al teismo si mostra che l'esistenza del male non ripugna alla divina bontà, ma non si intraprende di penetrare nel disegno

Si riassume l'analisi delle idee essenziali all'umano intendimento. Con questa analisi resta stabilita la realtà delle umane conoscenze.

FINE.